

宍道達著

北村透谷

株式會社寶文館發行

序

近代といふ語には種々の意味があらうが、明治文學に於ける近代は北村透谷にはじまるといふ見方は意味のある言である。小説神髓を明治文學の先頭におく見方に對して二葉亭の浮雲や小説總論を先驅とする見方も一方にあるが、透谷に於ける近代はより青春の息吹きを感ずることは明らかである。こゝには知性的なものよりも感性的なものが中心をなして居る。然し鷗外の知性にしても、その根柢には感性的なるものがあることは舞姫等を讀んでも感じられる。たゞ舞姫にしても感性のみに任せてしまへない所に鷗外と透谷との相違がある。同じく知性にしても二葉亭と鷗外と漱石とにはそれ〴〵相違があるが、感性を主とした場合にも透谷と樗牛とでは相違がある。ともあれ透谷と透谷を中心とする文學界の運動とは明治に於ける近代を考へる上に極めて重要なる意義を有する。

宍道君は學窓以來明治文學を研究され、すでに二三の論攷を發表されて居るが、透谷についても早くから考察をつゞけられて居た。こゝにその研究を一卷の書にまとめられたことは學界にとつても喜びに堪へない。透谷の如き未完成の中に幾多の發展の契機を含んで居る作家については、

その觀點をどこに置くかによつてまとめ方も異なつて來る。本書のまとめ方もそれ故に透谷研究の唯一の方法ではないであらうが、然し眞摯な著者の若々しい情熱と知性とを以て執筆された本書が透谷研究に重要な一指標を與へられたことは言ふまでもない。私は本書の成るを心から喜び、一言した次第である。

昭和二十三年八月

久松潜一

目次

緒言

明治二十六年創刊「文學界」の文學運動がその當時及び後代の文學界に與へた影響が、甚大であるといふことは、明治文學史を繙く程の人は周知のことである。

明治の文學界に於ける眼覺ましい文學運動としては、例へば新體詩の發生展開、硯友社の文學運動、自然主義文學運動、明星派の詩歌の開花等いろいろ數へ擧げられようが、「文學界」の運動もそれらの一として數へられる。

「文學界」の人々は何れも明治の變革期に生を享け、明治の混亂と蕩搖の中に成長した時代の兒であつた。そして逸早く近代の情熱と苦悶と哀歡とを身を以て體驗した。古代ギリシヤを偲び、近代のルネッサンスを論じ、ダンテを仰ぎ、ゲーテを讃へ、或は、元祿を偲び、芭蕉近松を論じた。これは皆、理想と美に憧憬れる彼等「文學界」の若き人々の情熱の表現に外ならぬ。これは又西歐近代の浪漫主義のわが國への導入を意味するものであり、更に又わが自然主義文學の母胎を約束するものであつた。

明治は新しい日本の夜明けであつたが、「文學界」の歩んだ道はその夜明けの一すぢの光でもあ

つた。新しい夜明けはいつも執拗な闇を追ひ退けて戰ひ取らなければならない。先驅者は常に闇の中に在る。だから彼等は冒險と危殆と敗慘の眞只中に在るのである。安逸と富貴と榮達とを求める者共はこの幸薄い先驅者とはならない。先驅者とは、已むに止まれぬ理念の行動を求め、發見し、新しい太陽の輝く時代を創建する一つの礎石とならうとするところに、その一切の情熱と純粹と衒氣とを持つ者であらう。情熱と純粹と衒氣、これこそは青春の榮光ある賜物であらねばならぬ。明治は近代日本の新しい夜明前であつた。闇と蕩搖の世紀であつた。われわれはそこに幾多の先驅者の中に孤高にして悲壯な一人の姿を見る。北村透谷がそれであつた。私はこの青春の象徴、明治の一つの象徴とも言へる透谷の輪廓だけでも描いて見ようと思ふのである。青年は情熱に燃え、純粹性に輝かなければならぬ。現代の青年が、透谷の持つた情熱と純粹とをいゝ意味で汲み取ることは決して無益のことゝは考へられない。

扨、北村透谷論に入る前に、明治初年から三十年頃迄の社會狀勢、思潮の變遷を見て置きたい。社會狀勢、時代思潮がその時代の國家社會に於ける人間に與へる影響は全く絕大だからである。透谷の生れたのは明治の新時代の初年であり、明治の代と共に成長し進展して、明治の混亂と蕩搖、明治の苦惱を彼自身の苦惱として體現しつゝ、二十年代の半ばを過ぎた頃に自ら生命を斷つたの

である。從つて透谷の背景としてのその明治の變遷を見て置くことは必要であらう。

明治四十二年二月二十日發行「太陽」增刊號によれば、坪內逍遙の作品に「初夢」といふ劇があつて、新年初頭に有樂座で上演されたといふ。その劇の音樂は長唄、常磐津、更に洋樂を用ゐ、劇の內容は勝賴や八重垣姫、藤娘や座頭が出る。惠比須大黑が茶番を演じ、キュウピッドが弓を引き勝賴とジュリエット、ロメオと八重垣姫がダンスをする。これは正に明治の姿の象徵でなくて何であらうか。よく言へばヴァライエティに富むとも言へようが、惡く言へば混亂の時代の姿である。否、惡く言はずとも、複雜混沌こそ明治の眞の姿であつた。維新史を繙くならば、抑々明治の改革そのものがその內面に非常に複雜なものを含んでゐることは瞭然たることである。

維新後の國家の目的は開國進取であつた。攘夷は開國と代る。先づ先進文明を輸入しなければならない。好惡、適不適は問題ではなかつた。かうして西歐文明、歐米思潮は滔々として流入したのである。そこに、われわれは歐化主義時代の出現を見るのである。この時代は盲目的な前半と意識的な後半とに分かれてゐると考へられる。そしてこの歐化主義に對する反省反駁の主張も現れて來るに至つたのである。

歐化主義に對する國粹主義。歐化主義は言ふまでもなく外來思想であつて、英國流の實學功利說、

キリスト教に培はれた唯心的理想主義、フランス流の自由民權思想等は顯著なものである。これに對する國粹主義又は國家主義には、儒教、佛教、神道のわが道德思想に立脚するもの、即ち傳統的國粹保守の外に、ドイツ流の外來國家主義もあつた。また外來思想と國粹主義との融和的主張をする者もあつた。而も以上のそれらの主義主張の關係は單純ではなく、複雜に關連し、反目したのである。かうして社會の百般各方面が混沌複雜なものを形成した。

文學の世界も亦この例に洩れなかつた。

しかし、こゝに注意しなければならないことは、維新以後、政府は社會各方面の進展開發に對して、積極的に保護を與へ、資金を投じて來たのであつたが、文學界に對する直接の保護奬勵といふものは殆ど絕無の狀態であつたことである。美術は帝室技藝員といふものを持つた。和歌は御歌所の組織を持つた。しかし、獨り明治文藝界の最高最大の財產ともいふべき小說、詩、戲曲は、凡そ官邊には緣のない民間人民の手に成つたものである。政府が直接國民の利害關係のあるものに力を注いで、表面閑事業と思はれる文藝に關しては顧みる餘裕のなかつたことは當時としては仕方がないとしよう。明治文學界を作り上げ、わが近代文學の道を開拓した人々は政府から物質的にも精神的にも何等の保護奬勵、名譽、慰藉をも與へられなかつた在野民間人であつた。直接的に生活上利

害關係がないといふ皮相な見解に於て、文學を閑事業と見なす言行は、敢て實利主義に據らなくても、多くの世俗人が輕々に言ふところのことであり、行動である。が果してさうであらうか。

軍人や官吏や政治家は職務のために斃れゝば相當の慰藉を受けたのに對して、明治文壇の開拓と組織とに當つた人々は何ものも受取るところがなかつた。むしろ彼等が先覺者として、文明の指導者として、純粹であればある程、その情熱が烈しければ烈しかつた程、慘澹とした生涯を持たなければならなかつた。それは荊棘の道の開拓であつた。以下論じようとする北村透谷を見よ。彼は文學者を以て戰場に戰ふ勇士に比した。彼は彼の生命を傾けつくして、文學のために新時代の精神の指導に、文明の批判に、理想の指呼のために戰つたが、彼の受取つたものは何であつたか。こゝにわが國の文學者の悲痛の運命の暗示があり、不幸があり、以後の文壇の趨向を示唆する何物かゞある。

繰り返し言ふやうであるが、過去の人がどのやうな情熱と品性と主張とをもつて彼の時代の環境を生きたかといふのがその人を論評する根本の方法であらう。もとより、進展した今の時代に至つて、それを基調として過去を見るならば、その人の文章も文藝內容も思想內容も殆ど取るに足らぬものと判定されるものが時には存在するのである。時代の文化評論のやうなものは殊にさうである。

そこで時代の環境に立返ることが一つの要件となり得るわけである。

　北村透谷を論ずる場合、われわれは殊にその情熱と主張と品性と、その時代の環境とを考へないわけには行かない。こゝに焦點してこそ透谷は今尚生き續けるのである。今といふ立場に於て回顧する時、透谷の事業は、言つてみれば、文藝批評としても、文明批評としても、大體に於て啓蒙的な範圍を出なかつたといふことができる。しかも彼の歩いた道は荊棘の道であつたが、彼はその中をまつしぐらに突き進み、新しい道を開拓した。批評が事業としての價値と存在とを認められたのが明治以降のことであるとすれば、透谷はその困難な先驅者、開拓者の一人であつた。

　世は滔々として西歐の新文明、新思想の瀰漫して行く歐化主義全盛の情勢にあつたが、一面に於て徳川封建制の殘滓はまだ〳〵根深く、文藝上にも元祿文學の模倣、戯作者的文學態度の濃厚なものがあつて、そこには相變らず遊廓的女性を描き、粹や侠を賞揚し、新しい時代に對する何等の理想も指導精神も見られなかつた。透谷の情熱の燃え盛つたのは、この下賤なもの、卑俗なものを討滅しようとの反俗精神に於てゞあつた。彼の思想内容は至純の熱愛、孤高の憧憬である。透谷のこの情熱の淨火、詩精神の純粹性こそ彼の新時代指導精神の基調であり、文藝文化の批評精神の據り所であつた。こゝにわれわれは透谷の理想主義を見ると同時に、透谷が如何に眞劍に人生的なもの

を情熱したか、純粹の藝術の出發點を確認してゐたかを知ることができるのである。

眞の情熱といふものの在り方、眞の純粹を熱愛する心の在り方といふものは、少數の人以外からは共感も支持も與へられないのが世の常のならはしであつた。餘りにも酷烈嚴正な批判、餘りにも强烈な直線的な情熱の聖火、餘りにも硬骨で誠實な正義派、これらは現實が野卑で汚濁であればある程ます〳〵貴重なものであらねばならぬ。しかし現實主義や通俗主義は、これらを大地から游離した浪漫主義として、白眼な嘲笑をしか與へようとはしなかつた。こゝに於て更に彼は孤高を純粹を熱愛する度合を深めるのである。かくて、先驅者の悲劇は彼自らをその犧牲者とするに至るまで進展してやまない。

完成には圓滿と柔軟とがあるが、鋭さといふものは未完成の中に多く見出される。そして革新の機運、創造的精神といふものがこの鋭さの重大要因であると考へられる。もとより、われわれは透谷のどの點に於ても完成を求めようとは思はない。しかしわれわれが透谷に對して共感の追懷をするのは、前にも言つた情熱の深さと淸純を愛する心の高さとに於てゞあるが、更に彼の鋭さに理解をもつことに於てゞあらう。彼の破壞的とさへ見える革新の機運の指導精神、遠く見高く見た創造的精神に於てゞあらう。

この一篇は、「文學界」を三期に分けた場合、初期の中心人物であり且「文學界」をして評論に特色あらしめた透谷を瞥見したものである。從つて、中期の小説に於ける一葉、後期の詩に於ける藤村を見ることによつて「文學界」の運動の輪廓を描かうといふのが豫定である。この一篇は約十年前に書いたが、國内事情は此の種の内容を持つもの丶出版を遠慮させた。此の度、寶文館の厚意により出版の可能性を得たが、現今の出版事情の爲に原稿を半量に縮めたので、殆ど單なる解説に終り、評論部分が極めて稀薄となつた點は別の機會に補正したいと思ふ。

尚、現今の書物事情の點から讀者の便を考慮して、或は多過ぎると思はれる位に原文を引用したが原文入手難の人々からは喜んで貰へるかも知れない。

御懇切な序文を下さつた恩師久松潛一博士、出版に關し並々ならぬ御厚意をいたゞいた山本信道氏並に寶文館、その他先輩知友の方々に深甚な感謝を謹んで捧げる次第である。

北村透谷

一、北村透谷の生立・略歴

――アンビションについて――

北村透谷、名は門太郎、透谷はその號である。蟬羽、脱蟬、電影の號も用ゐた。明治元年十一月十六日。神奈川縣小田原町萬年町（當時唐人町と呼ばれてゐた）四丁目に、父北村快藏、母ゆきの長男として生れた。家は代々小田原藩士であつて、透谷の祖父北村玄快は、小田原藩主大久保加賀守に藩醫として又儒者として仕へた。父快藏も藩士であり、醫と儒の心得があつたといふ。透谷の生れた翌年明治二年は藩籍奉還の年であつた。そして明治四年には廢藩置縣が行はれた。舊藩の武士達は國家社會制度の改革の渦卷の中にその針路を失ひ、生活の貧に苦しみ、世の辛酸をなめつくした。北村一家もその例には洩れない。父快藏も新しい人生を展開しなければならない。明治六年、父は大藏省に職を得て出京し、母と弟垣雄とは父に伴はれたが、透谷はそれから十一年まで五年間、祖父と繼祖母の許に託されて小田原に殘されたのである。

さて、透谷自身が父母、祖父母について語るところを見よう。（以下の引用文は明治二十一年八月十八日、透谷が、後の透谷夫人石坂美那子嬢に宛てた自傳的要素を多分に含む私信中の文章である。）

父快蔵は「封建制度の下にありて、嚴格なる式禮の間に成長したる人たるにはあらず傲慢磊落の氣風あれども或る一部分に至りては極めて小心なる所もあり、」、また母は「最も甚しき神經質の恐るべき人間なり、一家を修むるにも唯己れの欲する如く、己れの畫き出せる小さき模範の通りに、配下の者共を處理せんとする六づかしき將軍なり、」「生の母は普通のアンビションを抱けり、則ち生をして功名を成さしめんと思ふの情切なりければ、毎夜十二時頃まで窮屈なる書机に向はしめ、母自身は是れが看守人たり」

透谷の母が透谷に期待するところのものは、透谷をして功名をなさしめるといふことであつたといふ。功名をなさしめるとはどんなことであつたか。透谷は地方の城下町の士族の家庭に生れた。明治の維新が行はれたとはいつても、透谷の少年の日はその明治の極めて初年の頃であつた。この明治初年の地方城下町の武士階級の家庭には、彼等としての牢固として拔くことのできない根強い傳統的な矜恃や自尊心があつた。それは空しい虚榮的なものとさへも思はれる。功名とはこの封建的階級的優越感を滿足させ、維持できるものでなければならない。社會の指導的階級層に入り、役

人となることはその矜恃を傷つけなかつた。しかし、彼等が眼下に見下して來たところの平民階級に入り混つて、その町人的平民的な仕事に從事するといふことは、堪へられない忌むべき輕蔑すべきことであつたのである。透谷の母が、少年透谷の「活潑なる擧動遊戯を好まずして生を束縛して殆んど諸ろの頑童等との交通を絶しめ」、ひたすら机に向はせたことは、官僚としての透谷を將來に期待したのであつたかも知れないのである。このやうな世間的な野心、功名、出世慾を指して、透谷は「普通のアンビション」と呼んだのであらう。さすれば透谷にはもつと內容を異にするアンビションがあつたわけである。

祖父はどんな人であつたらうか。「凡そ世にめづらしき嚴格の人」であつた。祖母は「實の祖母にあらずして生に對してはまゝ祖母たる人」であり、透谷自身にとつて「餘り利益を與へしとは思はれず、又透谷の「利益には餘り心配せぬ」人であつた。

明治十一年春、祖父が中風病にかゝると、その嚴格な性は溫良な性と變り、祖母もまた至つて溫順な人となつたのであつたが、祖父母の膝下にあつた幼年の頃、透谷は「溫良なる性質を受くる道には一度も接したる事」はなかつたと告白してゐる。また、「生の血統中にも亦た溫良なる好性質をもつ者は一人もなし、況んや生の父は傲慢磊落の人にして、生の母は極めて甚だしき神經質なる

に於いてをや。」「生の神經の過敏なる惡質は之れを母より受け、傲慢不羈なる性は之を父よりもらひたり。」とも言つてゐる。

元來、「不羈磊落我儘氣隨なる」天性を持つてゐたといふ透谷は幼年時代をこの祖父母に養育されたので、彼の「淡泊なる小兒思想は或る迂曲なるむづかしき想像心にからまれて、物事に考へ深き性情を作りたる事實」は疑ふことはできないとも言つてゐるのである。これら、祖父母、父母から與へられ、又は受繼いだものは、透谷のメランコリーを形成し、それはまた反動的に彼の反抗的精神を形作つたであらう。

祖父母の膝下にあつたその頃、透谷は、楠公三代記、漢楚軍談、三國誌等の小說類を最も愛好し、日夜これらの小說を手離すことができなかつた。また多數の小兒等を集めて戰爭遊戲をすることは彼の最も好む遊びであつた。彼は常に軍師となつて進退運轉を指揮したが、祖父はこれらの遊びを嚴禁した。しかしその禁を犯して彼はこの戰鬪戲に遊び耽つた。

「此遊戲は則ち生の祖父に對する不平を慰す可き單なる快樂にてありけり、然れども之れ以て全く生を慰むるに足らずして、鬱々快々として月日を過したれば、生は最も甚しきパッショネイトの人物となり、又極めて涙もろく、考へつめてはなかなかにいやすべくもあらぬこまりものとなりた

る事も亦明らかならん。
何かに付けて生は涙をこぼす事多かりし、又くやしくてたまらぬ時は殆んど正體もなくなき狂へり。」

世の多くの少年達がさうであるやうに、透谷は諸々の書物の中にも、歴史小説（ヒストリカルノベル）を好んだ。そして、その「英雄豪傑の氣風を欽慕して、寢ても起きても其事ばかり思ひ續けて、いつも己れの一身を是等の英雄の地位に置かん事を望み居けり」といふ少年の多くが經驗するあどけないアンビションを彼も亦抱いてゐたのである。けれどもその一方、彼は考へ深い性質を持つ小兒でもあつたので、普通の小兒のやうに、たゞわけもなく笑ひ興じて愉快な月日を送るといふこともできなかつた。最も爽快にして豪放な遊戲でなければ樂しみと思ふことができなかつた。戰鬪戲に鬱憤を晴らし、不平を慰めたのではあつたが、それは單なる快樂に過ぎないのであつて、透谷を全く慰め樂しませるに足るものではなく、しかもその戰鬪戲さへも、祖父や母は、「活潑なる擧動遊戲を好まずして生を束縛して殆んど諸ろの頑童等との交通を絶しめ」、禁じたのであつた。彼の幼年の日に既に鬱々快々たる月日があつたのである。さういふ周圍に對して透谷は、「父母祖父母皆、愛情に薄き人々なりと思ひ込みければ生を親愛する者一人もなく人生の價値とす可き所なし」と考へてゐたのであ

つた。彼はこのことについて、「是れ則ち後に生をして氣鬱病を發せしむべき最大なる原素なるべきか」と言つてゐる。彼がいふやうに正にさうであらう。透谷の戰闘的氣質、孤獨感かこゝに根ざしてゐることは疑はれないであらう。さうして、透谷のロマンチシズム、アイデアリズムが、その源流をこゝに、この孤獨感に發してゐることも考へられよう。

透谷がアンビシアスであり、神經質であることは、以上述べて來たところでもわかると思ふ。けれども、彼がいふところの不平不滿は、一面から見るならば、やゝ神經質な子供がやゝ几帳面な家庭に育てられる時に多くの者が經驗するところの不平不滿の情ではなかつたらうか。言はゞ平凡安當な心情であつたとも考へられるのである。けれども、それをより强烈に感受し、より深刻に懊惱し、怏々として月日を送つたといふのは、透谷の特異性であり、少年の春にして早くも眼醒めた深い孤獨感であつた。この透谷の惡童的氣質、神經質の半面をのみ見て、これを形式的に鍛錬し直さうとした祖父や母の眼は、透谷の心理の底の芽生を見てはゐなかつた。英雄の風を慕ひ、小兒等の軍師となり、豪放な遊びを好む精神が、透谷の未來を約束する壯烈な魂であることを知らなかつた。少年透谷には、この孤獨心の反面に、より烈しいアンビションへの熱情があつたのである。

十一年、祖父の玄快が中風で倒れると、父快藏は大藏省を辭して歸郷し、足柄下郡々役所上席書

記の位置に就いて玄快の看護に當り、母ゆきは針仕事に家計を助けてゐたが、十三年秋玄快の死を機會として、明治十四年春、北村一家は東京に移り住み、父快藏は再び大藏省に勤め、母は京橋彌左衞門町七番地に煙草屋兼賣藥屋を營み、透谷は京橋數寄屋町の泰明小學校に入學した。(1)「彼の雅號の透谷も數寄屋橋の「すきや」から來てゐる。」とのことである。

透谷は校長谷口氏の寵愛を得、また校中の評判生となり、彼のアンビションは時を得て燃えさかつた。即ち、谷口氏は「東京中にて、第一等の教師と評判せらるゝ程の人」であつて、透谷の「淡泊なる性質を鍾愛し、最も親愛して生を教育せられたり。」透谷もまた「人の意表に出づる議論を好みて文章を造るに愉快活潑の氣象をあらはしければ、卑屈コンモンなる數多の教師どもにはかに生を敬愛するに至りたり、從つて校中の評判生の一身に集」まることゝなつたのである。

この十四年といふ年は國內政治思想の激發された年だつたので、その風潮に感化影響されて、透(2)谷は「自由」の犧牲にならうと考へた。彼のアンビションはこの一點に集注されたのであつた。十四歲の少年透谷は、早くも國內政治思想に眼を注いで、政治家として立つことを望み、自由民權のためには身命を拋たうといふアンビションを抱いたのである。この年彼は滿十三歲にも足らぬ少年の身でありながら、鎌倉、千葉に文字通りの無錢旅行を試みた。鎌倉は彼の好んだ日本の歷史に於

て、歴史上の最重要事件の演ぜられた土地であり、詩人にとつてのイタリーのやうに透谷の渇望して一見せずにはやまない土地であつた。この頃の彼の生活の印象は、世の中はかくも樂しく、活潑に生活は過ぎて行くのだといふ風に少年透谷の腦裡に刻みつけられたのであつたが、これは透谷の身を誤る基たらしめたと彼は言つてゐる。

さて、これより前、「青年社會にありて演説の稽古」をしてゐた透谷は、十四年十二月泰明小學校卒業式の際に卒業演説を試み、明治日報の雜報欄に「奇童」と稱された。翌十五年は、このアンビシアスな透谷をして「殆んど困死せしむべき程の一年」であつた。それらの原因を彼は五ケ條に述べてゐる。

1. 極めて親愛せる善良の教師谷口氏の去つて北海道に行ける事、
2. 新たに入學したる岡千仭の私塾は實に生をして不愉快に堪へざらしめたり、
3. 曾て熱心に盡力したる青年黨の面々散り〴〵に分離したる事、
4. 政府の擧動漸くをかしくなりて、此神經質の少年をして憤慨に耐へざらしむる事少なからず、
5. 甚しき神經家なる我家の女將軍（筆者註、透谷の母）は生が活潑に粗暴を交へて動作するをいたく嫌ひて種々の軍略を以て生を壓伏せんと企てたり。

これらの事件は仇敵のやうに透谷の心中を惱亂させ、活潑な天性を全く損ね、穩着沈默な肉落ち骨枯れた少年とした。從つて、怯弱な畏懼心をかもし、「アンビション果して成すに足らざるか生が生活は何に寄りて過さん、何を目的として世を送らんか」などと嘆くのであつた。父はこれを氣鬱病と認定して、透谷に旅行をさせた。このことは、以後、透谷が旅行によつて氣鬱を慰めるということの端緒となつたといふ。同年五月にまた入塾した本鄕の共慣義塾[4]も透谷の不愉快を倍加させるより外何の効もなかつた。

透谷が五ケ條に列擧したところのものは、彼自身にとつては大いに眞面目に「困死せしむべき程」の事件であつたかも知れないけれども、要するに、神經質な透谷の個人的な感情上の問題に過ぎないのであつて、耐へがたい苦痛であると考へたのはやゝ滑稽感がないでもないが、しかし、透谷のやうに神經過敏な、孤獨を感ずることの强い氣質の人には耐へ難い事柄であつたとも思はれる。3.4.は多少國内政治狀勢に關連したことであるが、これも透谷一個の個人的、內訌的感情的憤懣である。しかし、4.は政治家とならうとする透谷が、政府の擧動を直視してゐる點で注目してよい事柄であらう。[5]

以上述べて來た透谷のアンビションは少年的な功名心に驅られたものであつたが、十六年三月早

稻田大學の前身である東京專門學校に入學し、同年上京した自由論者大矢蒼海[16]を知るに及んで、翌十七年は透谷をして「一度び怯懦なる畏懼心を脱却して、再びアンビションの少年火を燃え盛らしむるの歲」であつた。前のアンビションが功名心を背景としてゐるのに對して、「此時のアンビションは前日の其れとは全く別物にして、名利を貪らんとするの念慮は全く消え、憐む可き東洋の衰運を恢復す可き一個の大政治家となりて、己れの一身を苦しめ萬民の爲めに大いに計る所あらんと熱心に企て起しけり、己れの身を宗教上のキリストの如くに政治上に盡力せんと望めり」といふ。即ち、これまでの透谷の個人的感情は政治運動へと進展し、一身を犧牲にして萬民の礎石とならうとし、集團の共同の目的にその精神が向けられようとしたのである。この目的を遂げるためには、「大哲學家となりて歐洲に流行する優勝劣敗」の思想を破碎しなければならないと一年の間も考へ續けた。即ち彼は前に述べた加藤弘之[17]の「人權新說」の立場ではなくて、馬場辰猪[18]の「天賦人權論」の立場であつたわけである。學校では教科書をしらべるよりは數多の青史を渉獵するに如くはないとの自學自習の持說から、圖書室に籠つて欝を慰めたのであつた。けれども彼は腦病を病んで、翌十八年退學して、英語研究の目的で横濱五十七番館のボーイとなり、また田鎖綱紀について速記術を習得して、日給二圓の神奈川縣會の速記者となり、縣會終了後はまたグランド・ホテルのボー

イとなり、英語の習得に努めた。この時期は透谷の自己省察の一轉機である。この轉機の時期をめぐつて彼はその生活にまつはるもろもろの惡性を剔抉してゐる。この轉機に與つて大いに力あつたのは石坂美那子であつた。（「透谷の戀愛」の項參照）

さて、透谷が一身を挺しようとした政治社會の十七、八年當時の狀勢は、當時の二大政黨であつた自由黨も改進黨も政府の强力執拗な彈壓迫害のために或は解散し、或は微々たる餘力を維持するに過ぎなかつた。中にも十七年十月二十九日をもつて解散消滅した自由黨の理論派の矯激な青年鬪士達は、非合法運動(9)に走り、それは加波山事件、靜岡事件等となつてあらはれ、翌十八年には、大(10)井憲太郎等の大阪事件が起つたりした。透谷はこの十八年十一月の大阪事件に關係があつたといはれてゐるが、どの程度の關係であつたらうか。

「政海の(11)波浪に漂蕩して悲憤慷慨の壯士と共に我が血涙を絞りたりしなり。」と〝三日幻境〟の中に記してゐるが、壯士とは透谷の盟友大矢蒼海であつて、大矢は大阪事件の同志であつた。透谷の事件關係はこの程度をより以上には出るものではなかつたのではあるまいか。星野天知氏の語るところによれば、透谷はこの大阪事件に(12)「軍用金調達の非常手段實行員を課せられて憤慨し、正義を高唱して斷然政黨を脫し、以來文學に走つたのだと、此熱血兒は私へ談つた。」と。だから大矢蒼

海が朝鮮の擧に與らうとしてゐる時、透谷は[13]「我は既に政界の醜狀を惡むの念漸く專らにして、利劍を把つて義友と事を共にするの志よりも、靜かに白雲を趁うて千峰萬峰を攀づるの談興に耽るの思望」が大であつたとも記してゐるのである。

かうして、ひとたびは個人的感情的な義憤を揚棄して一身を人民の共同の目的のために犧牲にしようとまで考へた透谷は、この十八年に入るとまたアンビションの行詰りに遭遇したのである。もともと神經質な、孤高的な、また政治家となるためには哲學者でなければならないと考へる透谷は、當時の所謂國士的政治家となるには縁遠い素質であつた。そこに、當時の政治的實行精神との間に、矛盾溝渠を自覺せざるを得なかつた。純潔で正義を愛する青年が、政治の純潔な半面に惹きつけられはするが、政治の醜汚な半面には面を背けざるを得ないのは當然である。

[14]「虛名を貪り俗情に蹤はるゝの人」には政海の波浪に漂蕩するのも面白からうが、[15]「わが如く一片の頑骨に動止を制し能はざるものゝ漂ふべきところならず。」といふ感慨が透谷にはあつたであらう。

京橋彌左衞門町の父の許に歸つて來た透谷は一切を告白し、煩悶を述べた。父は頭を丸めて脫盟の詫びを大矢蒼海にせよと迫つた。父の叱責にあつて、八王子多摩川邊を絹の法被をまとひ糸針類

の行商をもしたといふ。透谷は大矢の前に丸めた頭を下げはしたが、彼のアンビションの挫折と悔恨は彼の心を深く傷つけた。

かうして、彼の所謂「アンビションの梯子より落ち」た透谷は、「從來の妄想の非なるを悟り」、政治社會への挺身を諦め、「小說家たらんとの望を起し」たのであつた。けれども政治に對する欲情を捨て難く、「希くは佛のヒューヴ其人の如く政治上の運動を繊々たる筆の力を以て支配せん」と望んだのである。透谷の胸にひし〱としみ入る孤獨感を想像できるのである。

透谷は、半生の失敗を一擧回復するために横濱に於て商業界に於ける成功を考へもした。しかしそれも失敗に終つた。（後述「透谷の結婚」の項參照）

特權的武士階級に薫育され、傳統的な自負といふか誇りといふか、さういふ雰圍氣の中に育成された彼には、自から優越的、孤高的性情があつたことは疑はれないのであるが、それは町人的商業界への進出を阻むのに充分であつたらう。しかし、その氣質の半面に、彼は俗的野望の所有者でもあつた。

「生の一身は名譽と功業とを成さんと思ふの心にて固まりたり、此心を外にせば生の魂は無一物なり生の腦髓は死物にひとし、發狂するか白痴になるかの二にあらざるよりは此心に離れて安穩な

る生活を過ごす事を得ざるべし、」。こゝに透谷の矛盾と悲劇がある。そこに深く根ざしてゐる痛烈な孤獨感がある。

この時、彼の大敗北を救つた援兵は「日常の遊戯」と「親愛なる石坂孃」とであつた。「アンビションの梯子より落ちた透谷の失意と敗北と孤獨とを慰めるものは、戀愛と文學と宗教とであつた。石坂孃とは後の透谷夫人となつた石坂代議士令孃美那子であり、その熱烈な戀愛は、明治二十一年十一月三日あらゆる障害を排しての結婚として實を結んだのである。（後述「透谷の戀愛」參照）

彼は政治を斷念して文學に志したのであるが、文學について彼は次のやうに考へた。

[16]「吾人は記憶す、人間は戰ふために生れたるを。戰ふは戰ふために戰ふにあらずして、戰ふべきものあるがために戰ふものなるを。戰ふに劍を以てするあり、筆を以てするあり。戰ふ時は必ず敵を認めて戰ふなり。筆を以てすると劍を以てすると戰ふに於ては相異なるところなし。」

彼は倒れては戰ひ、敗れては戰ふ、戰ひの人であつた。[17]「大濤怒り、激浪躍るにあらずや、人心何ぞ靜かなるを得む。」と叫ばずには居られない戰ひの人であつた。しかし、その戰ひは青春の激情に驅られて前進のみを意識した戰ひであつたが故に、孤獨感が常に伴つたことが考へられるのである。

われわれはこの項に於て、透谷の手記によつてその半生を辿つて來たのであるが、僅にこれだけのものゝ中に於てさへ、精神家透谷、純粹主義者透谷、宗教に趨らうとしたかに思はれる透谷、哲學によつて救はれる日を期待したかに見える透谷の苦惱模索の中に、高潔純粹な意慾者の叫びを聞くことができる。高潔純粹を愛し、浪漫的生涯を經た透谷の、純粹な詩精神、淨火的な文藝の情熱は、彼が如何に人生を情熱してゐたかを示すものであつて、この人生的なもの、この沒利我的なもの、この叫び、この意慾こそ、われわれが透谷から受ける浪漫的感動であり、高揚された淨化感である。

以下日記等を參考にして、透谷の文學活動の概略を記して置かう。

二十二年四月、春祥堂から「楚囚の詩」出版。十六章三四三行の長詩である。これは同月九日に印刷成つたものを、その內容が餘りに大膽に過ぎてゐるのを慚愧し、印刷を中止して切りほぐしたと十二日の日記に書いてゐるが、實は出版したらしいのである。この書は巖本善治と相識る機緣を作り、このことは「女學雜誌」「明治女學校」との關係を生じ、彼の文學活動の機緣をなした。（後述「文學界と透谷」の項參照）。二十二年五月の「女學雜誌」には無名詩人透谷の「楚囚の詩」が、氣骨、想像、愛思盡く凡ならず、寧ろ詩情ある散文なりと、巖本善治によつて紹介されてゐる。これ

より前、十七歳の頃、桃紅の號で北海道の某新聞に小說を書いたといふことであるが、詳しくは知らない。「楚囚の詩」が透谷の處女作といふべきものであらうか。

二十三年七月から八月末頃まで小田原に行つて創作に耽つた。「渡守日記」「露伴篁村評」「處女」「死」「盲目旅人」「天香君」「再來浦島」等の案を立てたが未完成であつて遺つてゐない。八月十四日には謠曲の稽古を始めてゐる。八月二十七日歸京して、三十日には「源平名殘」の案を立て、九月九日「蓬萊曲」に着手し始めた。十一月二十日普連土女學校に教鞭を執り始め、二十三日芝公園地内三十八號に轉居し、十二月二十九日には箱根塔ノ澤一ノ湯に宿り、「みゝずの歌」の長詩ができた。この間、十月には「楊貴姫」、十一月には「西行の復生」、十二月には「四千圓の函」「義經曲」等の着想あつたが未詳である。

二十四年五月二日、前年九月以降苦心した「蓬萊曲」を脫稿、二十九日印刷成つた。三齣八場からなる長篇劇詩である。尙、未定稿の別篇もある。七月には「平家榮華の仇夢」十一月に「毒夢」を想案してゐる。

二十五年、長女英が生れた。この年は透谷の文學的經歷に於ける飛躍的時代である。一月二十一日には曾ての親友、大阪事件の大矢蒼海が出獄し、公道倶樂部で面會した。一月二十六日巖本善治

から「女學雜誌」に文學批評の執筆を勸められた。こゝに新時代の新銳な批評家としての生涯の幕が切つて落されたのである。「女學雜誌」「明治女學校」に關係したことは透谷の一生を決定した。この年の發表作品は次のものである。

二月「厭世詩家と女性」、三月「伽羅枕と新葉末集」「粹を論じて伽羅枕に及ぶ」、四月「松島に於て芭蕉翁を讀む」「油地獄を讀む」、五月「蓮華草」、六月「歌念佛を讀みて」「我牢獄」、七月「德川時代平民的理想」「德川時代平民的虛無思想」「星夜」、八月「三日幻境」、十月「秋窓雜記」「他界に對する觀念」「處女の純潔を論ず」「心機妙變を論ず」、十一月「鬼心非鬼心」

尙、この年八月三十一日には「民友社」から寄稿を請はれてゐる。「他界に對する觀念は」この「民友社」の「國民之友」第一六九號――第一七〇號に載せられたものである。九月には「惡夢」を立案してゐる。

この年、透谷は四月に東北に旅をし、歸京後五月十七日高輪東禪寺境內に、八月二十三日芝公園第二十號四番に、十一月三日麻布箪笥町四番地に、轉々と居を移し、麻布では山羊を飼つたりなどして自我發展の苦悶を紛らしたりした。

二十六年一月「文學界」創刊に與る。以後その死まで「文學界」に於ける透谷時代を劃する活躍

をした。一月「宿魂鏡」「富嶽の詩神を思ふ」「罪と罰の殺人罪」、二月「人生に相渉るとは何の謂ぞ」「山庵雜記」、四月「滿足」「對花小録」「快樂と實用」「精神の自由」、五月「變遷の時代」「政治上の變遷」「頑執妄排の弊」「人生の意義」「賤事業辨」「内部生命論」、六月「熱意」七月「桂川を評して情死に及ぶ」「國民と思想」、九月「蝶のゆくへ」「双蝶のわかれ」「眠れる蝶」「哀詞序」「情熱」、十月「萬物の聲と詩人」、十一月「一夕觀」「ゆきだふれ」「ほたる」「露のいのち」、十二月「劇詩の前途如何」

八月三十日には祖先墳墓の地國府津在前川村の長泉寺に轉居した。健康の異狀を恢復するためであつた。外人プレスエート主宰の宗教雜誌「平和」の編輯をした。その後、「五緣」「十夢」「エマッソン評傳」を企てたが未完のまゝであつた。健康が許さなかつたのである。

二十七年、京橋彌左衞門町の持の家に歸り、更に芝公園の舊居に移り、五月十五日夜住家の裏の樹下に縊死した。二十七才であつた。

註
1　岩波文庫「北村透谷集」一四頁
2　註5を見よ、
3　當時有名な漢學者、塾は御成門仙臺屋敷にあつた。透谷は氣質的に反感を感じたのであらうか。
4　塾主は南部信氏英學塾であつた。

5　十四年十月　自由黨結成、政府と對立す。
北海道官有拂下事件起り、物議騒然とする。
國會開設に關する奏上問題が起り、政府部内に統制を失ひ、政府は大隈重信一派を追放した。
民權鬪士の失政糾彈に堪へず政府は北海道官有物拂下事件を却下す。
十五年四月　改進黨結成、政府と對立す。
自由黨首板垣助岐阜で刺客に襲はる。
御用黨の立憲帝政黨組織され、自由黨と對立す。
政府は集會條例を改正追加し、民權運動を彈壓す。

6　宮崎夢柳著「大阪事件志士列傳」參照
透谷の友人大矢正夫である。文久三年相州栗原村に生れ、明治十八年大井憲太郎の大阪事件に關係して投獄され、二十二年大赦により出獄。透谷の盟友であつたこと「三日幻境」にも記されてゐる。

7　明治十五年十月刊、ダーウィンの進化論により、天賦人權を妄說とし、人權は國家の强力によつて正當に與へられるものとする。

8　明治十六年一月刊加藤弘之の「人權新說」に對する馬場辰猪の反駁。自由自治平等は天賦の人權であるといふことを明快な理論と該博な引證によつて說いた。

9　宮崎夢柳著「大阪事件志士列傳」參照
天保十四年生、大分縣出身、蘭學を修めフランス語の素養深かつた。明治七年板垣等の民選議院設立建白書をめぐり反對派巨頭加藤弘之を鋭く論難して世に注目された。八年元老院書記官、十二年

下野して「あけぼの新聞」記者となり、又、代言人となり令名があつた。十八年朝鮮事件の巨魁として投獄され、二十二年大赦出獄。自由黨の再興を計り二十三年一月東京で大同協和會を組織。二十五年勞働者保護、普選期成同盟を目的とする東洋自由黨を組織。三十一年政界を退き、三十二年大阪に大日本勞働協會を立てた。後シンガポール邊に放浪し、大正十一年十月十五日歿八十歳。

10 明治十八年十一月、大井憲太郎、小林樟雄等によつて起された。日本内地に於て藩閥政府の彈壓迫害のため志を伸べることのできぬに絶望した自由民權鬪士は、朝鮮の開進黨志士の窮迫に同情し、彼等に助力し、革命を起し、清國の支配を脱せしめ、その成功の餘勢をもつて日本國内に大改革を行はうとし、決死隊を募り爆裂彈を作り資金調達のために強竊盜をもした。大阪で裁判があつたので大阪事件といふ。同志七十名就縛。

11 「三日幻境」　岩波文庫　北村透谷集九四頁　全集　三二八頁、改造社文學全集一七六頁

12 星野天知著「默歩七十年」二三二頁

13 「三日幻境」　岩波文庫　北村透谷九五頁　全集三二九頁　改造社全集一七六—一七七頁

14 15 「三日幻境」　註12に同じ

16 「人生に相渉るとは何の謂ぞ」　岩波文庫　一四八頁　全集七四頁　改造社全集二〇一頁

17 「亡友を弔ふ」平田禿木　全集一〇頁

二、透谷の戀愛

透谷の略歴の項に於ても述べたやうに、彼は自由民權の政治思想に沒頭したのであつたが、明治十七年、自由黨の解散とその一部の暴力團化とを潔しとせず、また彼の所謂「アンビションの梯子より落ち」て、彼は文筆をもつて世に立たうと考へた。その十八年頃の世情は透谷の理想を隔たること遙に遠く、彼の胸中には絕望と冷笑の懷疑が湧起り、彼自身は現實の失敗者であると考へてゐたのであつた。

石坂美那子の父石坂昌孝は三多摩自由黨の領袖であり、神奈川縣會議員として活躍もし、又後には衆議院議員にも當選した人物であつた。美那子の弟公歷も自由黨に身を投じてゐたのである。透谷は神奈川縣速記者として石坂昌孝と接し、又自由黨員石坂公歷とも親密であつたから、このやうな點から透谷と石坂家との關係を生じ、從つて美那子との親密な交際も結ばれたと考へられる。石坂昌孝は本鄉龍岡町に欒只園といふ葉茶屋を營んでゐたが、こゝは又政治運動の集會所でもあつた。透谷がこゝにも出入したことは勿論であつた。當時明治二十年八月、横濱共立女學校に學んでゐた美那子は、夏休みのためにこゝに歸家してゐた。

透谷は、その身を破滅し、「アンビションの梯子より落ち一たのは、一種の信ず可きを知らざりし事」と「人の愛を買ふの道を知らざりし事」との二つの原因によるのであるとし、このために彼のすべての悪性を誘起したのであると言つてゐる。（父への書簡、全集七〇—七二頁、以下この章に於て註を附けない引用文はこの書簡による。）即ちその悪性とは次のやうなものである。

第一　不安心　第二　功名心　第三　凡慾　第四　不經濟　第五　驕傲奢侈　第六　不尊敬　第七　無愛敬　第八　社會を輕蔑せし事　第九　飲酒癖　第十　權謀心

「其他にも尚ほ數ふ可からざる多數の悪性を醸出したり」「一生の性質は極めて激烈なり悪習慣を醸せし事も亦激烈なり此に至りて身の破滅も亦た激烈ならざるを望むも豈得べけんや」と述べてゐる。かうして彼の半生は失敗の歴史であり、アンビションは破滅に歸したといふ。その半生の大敗北の記録を一擧に挽回するために、「激烈なる企圖」をもつて横濱に於て商業界に入り、その成功を企てたのであつたが、これも失敗に終つた。

「一生の一身は名譽と功業とを成さんと思ふの心にて固まりたり、此心を外にせば生の魂は無一物なり生の脳髄は死物にひとし、發狂するか白痴になるかの二、にあらざるよりは此心に離れて安穩なる生活を過ごす事を得ざるべし」といふ透谷は、俗的野望を追求する功名心も相當烈しい人であ

つた。けれども、このことは、武士階級の傳統的な優越的自負と矜持の家庭雰圍氣中に育成された彼の孤高的優越的性情との間に、自ら矛盾相剋を醸すものであつた。そして、現實の俗物性と自己の理想の遥に遠きを見るとき、激しい焦燥と孤獨感と敗北感とは內訌し、それに反撥しては更に彼の反抗的超越的傾向は深められて行つたものと考へられるのである。

さて透谷は、「名譽を得功業を成すの機會」を失つたのであるが、この失望落膽に對して、「自ら驚く程の忍耐力」をもつて戰つた。これには援兵もあつた。卽ち「日常の遊戲」と「我が親愛なる石坂孃」とであつたといふ。〝アンビションの梯子〟より落ち」た敗慘の透谷にとつては、石坂孃は救ひの女神であつた。

前述のやうに、美那子の弟公歷は自由黨に身を投じ、「志望膽略巍然として諸輩を心服せしめ」「凡べての朋友の上に立つ」てゐたのであるが、その公歷は透谷に最も親密な交際を結んでゐた。そして透谷の「傲世逸俗の氣風」は遥に公歷の上に在つたと透谷自身は言つてゐる。透谷のこの氣風を美那子姉弟は最も敬愛した。一方透谷は又「彼等の淡泊にして高尙なる思想」を欽慕して止まないところであつた。「美那子は常に云へり此社會は尊敬す可き社會にあらず財產を持ち名譽を負ふ人の如きは皆是れ土芥に比しき者なり名譽もなく財產もなき壯快の男子こそ我夫と定む可き者な

りと―。透谷と美那子との意氣は相投じたのであつた。

―もし我が彼女に會はぬ前の事を思へばわびしげなる野中の松に風の當り易きが如く世の事物に感觸する事多かりし。彼女の情を得たる後は物として春の色を帶びぬはなく、自ら怪しみて霞の中に入りたると思はるゝ程に、苦く辛らく面白からぬ物に隔たりて、甘く美くしく優しき物のみ近づきぬ。―

そして、透谷はその交際について、―實に歐洲風の交際を以て此敬愛す可き一貴孃を友とせり、生は今に至るまで曾つて一回も戀情に關する事を云はざりけり」―と云つてゐる。

明治二十年八月には彼等の戀愛に一飛躍をさせた。

八月十六日の夜には、透谷は石坂孃を訪うて二時頃まで其の部屋で對談した。

―此夜の談話は一言も己れの不幸に及ぼさず孃も亦た生を日本人中の洒落なる人傲世の客、英雄の末路と評せり」―

三日を經て十九日の夜、美那子は教會へ出かけてゐて不在であつた。美那子の歸りを彼女の部屋で待つた。九時を過ぎて彼女は歸つて來た。その夜彼等は曉の三時まで話し續けた。美那子は悲しげな眼付で、透谷のこの二三日の間にやつれはてた顔を見て心配したので、透谷は過去の失敗の歴

史を語り、「後來望む所なし唯貴孃の活潑に生活し勇猛に世に盡さん事を希ふ」と述べ、或は美那子が讀む小說を彼は寢轉んで聞いたりなどしたのであつたが、遂に透谷はその部屋に泊り、美那子は他室に去つて翌日を迎へた。そして彼等の談話はその二十日の午後にまで及んだのであつた。この十九日の夜、透谷は「孃は既に余にあらざれば偕老を契らざらんと決心する者の如し」(日記)と美那子の心情を悟つたのである。

「敗軍の將なる事を承知し」てゐたから、「是より世を輝かさんとする此一少女を誤まらせんとは決して思はざりし」透谷。「余は決してラブと云ふ事を知らず、又ラブの事に苦しむ事なからん」と云つてゐた透谷。

透谷にとつては、敗慘の將たる彼の救ひの女神であり、「生の性質、意志、企圖を貫察して、生の爲めに神の貴きを知らしめ」「敎育も高く知識も持し、加之其父より受けたる榮譽を荷へ」る美那子。「日本の婦人がラブの仕方を知ら」(日記)ないと說く美那子。

この若い男女——「歐洲風の交際を以て」友として交り、「戀情に關する事を云は」なかつたといふ彼等は、內心に於ては相慕ふ情が日每に加はりつゝあつたのである。「凡俗の人間何ぞ良心を全ふするを得んや兩個の熱愛其極に達し」、十九日の夜は正に「孃子は遂に戀情の爲めに其身を破

らん」とし、透谷も亦「已に落城を告げん」とまでも思はれる程に二人の愛情は燃え上つた。そしてもう五、六日もしたら約婚の契約書を取交さうといふ狀態に至つて、透谷は「激烈なる良心の奮鬪」をもつて己れの迷雲を排擊したといふ。何故か。彼は十六日の夜彼女に逢つた後、彼との交際を斷たうと決心してゐたが、この間の懊惱は「殆んど發狂せん」ばかりであつた。そしてこの十九日の夜のことがあつたのである。彼の自ら言ふところに聞かう。

「嗚呼孃は眞の神の敎を以て衆生を救はんとする有要の一貴女なり生は實に大敗の餘成す所なき一糟粕のみ、我は曾つて人を救はんが爲めには己れの生命をも犧牲に供せんと企てし事もありにき況んや區々たる戀情をや、嗚呼孃をして其目的を達せしむるには生と結婚なぞと忌はしき志望を脫却せしむ可し、是れ生が斷然此交際を破らんと計りし所以なり、此戀情は則ち石坂孃が世を益せんが爲めの犧牲なり、」

透谷にとつては、美那子は神の貴きを知らしめた女神であつた。神聖にして冒すことのできない存在であつた。女神の如き石坂孃を透谷一人が私すべきではないと考へたのである。こゝに透谷の浪漫的、理想主義的な女性觀、戀愛觀をうかゞふことができる。

この當時の、殊に十六日、十九日夜の、夜を徹し翌日の午後に及ぶまで美那子の一室に談話に耽

るといふやうな交際の異常さについて、「石坂の一家の日本人共」は、二人の間を「怪しむ可き親友なり」と評し、石坂の老母は二人の交際を絶たしめようとする風が見えたのに對して、「碌々たる未開の頑民案じ煩ふ事なかれ余と美那子とは堂々たる紳士令孃の交際に劣る所なかりき」と透谷は激越なる言葉を吐いてゐる。彼の所謂「歐洲風の交際」――[3]「吾等のラブは情慾以外に立てり、心を愛し望みを愛す」といふ二人の間柄を、舊道德の「日本人共」に理解されないことに對する怒の叫びであつた。そこに、キリスト教的理想主義思想の浸潤、清教徒的至道に精神的戀愛を求めるといふ新しい道德觀と封建的道德觀との相剋があつた。そして周圍を省みず、後續者を斷ち、前進をのみつゞける先驅者透谷の姿の一端をも見るのである。

　さて、ひとたびは絶緣を決心した透谷は、また美那子について考へる。

　新時代の教育を受け、進歩的教養のある彼女も、要するに日本の封建的傳統の古風の中に育ち、且將來も支配される運命にある女性ではあるまいか。彼女が彼以外の男性と結婚した時は、日本の道德律の下ではこれまでのやうな友人であることは――それがたとひ「歐洲風の交際」であるとしても――もはやできないだらう。その時こそ永遠の別離である。二人の間の絆は永久に斷ち切れてしまふのである。かう思ふと、透谷の愛情は勃然と湧きかへるのであつた。「第二の大矢」（蒼海大

矢正夫については既出）とまでも敬愛する彼女を失ふには忍びなかつた。「吾等が今倚ワン・ボディたらざるも常にもはや一所にあるが如き思ひあり（中略）君よ、請ふ生をラブせよ、生も此身のあらん限りは君をラブすべし」と再び書かざるを得なかつたのである。[4]

明治二十年十二月、時の政府は保安條例を發布して、政府反對黨分子を帝都から追放した。自由黨の人々もその憂目に遭遇した。美那子の父石坂昌孝も帝都を去つて横濱の太田に寓居を定めなければならなかつた。この頃透谷の競争者平野といふ醫者が出現して美那子に求婚するに至つて、もはや猶豫はできなかつた。

[5]「摘むものに眞心あれかし、摘まるゝものにもまことあれよと祈るなり。」

石坂の母の結婚反對を押切つて、二十一年十一月三日天長節の當日、京橋彌左衛門町の透谷の家で、銀座教會の牧師田村直臣の司會のもとに結婚式を學げたのである。時に透谷二十一歳、美那子二十二歳であつた。

かうして始められた彼等の結婚生活は何うであつたらうか。まだ無名の文學青年に過ぎない夫、麹町の女子學院に轉校して通學してゐる女學生の妻、妻は夫の負擔を少しでも助ける意味で家庭教師をもした。

「[6]お母さんの愛は兄なる透谷よりも寧ろそれほど神經質でない弟の方にあつまつて居たらしい。(中略)彼の結婚はこのお母さんに悦ばれなかつた」し、石坂の母の反對も強かつた。透谷の母は、彼が妻を擁しての生活を危んだのであり、石坂の母は、自由黨の名士の娘としての美那子を一介の貧乏文學書生透谷に與へたくはなかつた。しかし、これらの障害や反對を押切つて彼等は結婚した。[7]「この結婚によつて透谷は彼の周圍にあつた親しい人々を失つた。彼の始めた結婚生活はそれらの人々に對して血戰を開いたやうなものだつた。」しかし、幾度かアンビションの蹉跌によつて絶望と孤獨の闇の中に喘いで、[8]「嗚呼楚囚！　世の太陽はいと遠し！」と隔絶した透谷にとつて、[9]「余が最愛の花嫁は、走り來りて余の手を握りたり、彼れが眼にも余が眼にも全じ涙――」といふ感激は眞實のものであつたらう。當時の自由民權の風潮とキリスト教思想の感化影響を受けた透谷が、女性や戀愛に對する觀念をその行爲の上にはつきりと現して、封建的な一切を果敢に打破したことは、人間解放を意識した近代人としての理想の叫びである。彼はやがて身をもつて浪漫主義に殉じた最初の一人となつたが、彼が後代に與へた影響の甚大であつたのは、その自由の觀念が孤獨なまでに强烈に特異な光りを放つてゐたが故である。

さて、淸教徒的至道に於て女性を見、戀愛する者は潔癖であり過ぎるために、相手から抽象され

た美と崇高さとをのみ見過ぎる傾向がある。そこに空想と現實との混同があるのである。女神として讃へた者はやがて物欲と肉情とに充ちた一人の女として現れる。そして、そこに女性への憎惡と憐愍とがかもし出されるのである。失望と孤獨があるのである。『厭世詩家と女性』（二十五年五月）にはその間の嘆きが洩らされてゐるのではあるまいか。島崎藤村は『春』の中で次のやうに言つてゐる。

[10]『戀愛は剛愎な青木を泣かせた程の微妙な音樂であつた。此世に屬いた物と言へば、名でも富でも、榮華でも、一切希望を置かないと言つたやうな、一徹無垢な量見から、實世界の現象悉く假僞であるとまで觀じた程の少壯な青木ではあつたが、唯一つ彼の眼中に假僞でないと見える物は戀愛であつた。彼のやうに戀愛の思想を重んじ、また其を憚らず發表したものも少からう。彼に言はせると、戀愛は人世の秘鑰である、戀愛あつて後に人生がある、戀愛を抽き去つた日には人生何の色も味も無い……』

不思議なことには、戀愛が造作もなく彼の眼を眩ましたやうに、結婚はまた造作もなく彼の心を失望させた。彼は厭世詩人に就いて斯樣なことを言つた。[11]『そも〳〵彼等は社會の規律に遵ふこと能はざるものなり。社會を以て家となさゞるものなり。普通の快樂を以て快樂と認めざるものなり。

彼等は縄墨の規矩を厭離するの思想こそあれ、人生に羈束せられんことは思ひも寄らぬところなり。婚姻が彼等をして一層社會を嫌厭せしめ、一層義務に背かしめ、一層不滿を多からしむるもの、是を以てなり。」と言つたり、又、「[12]あゝ不幸なるは女性かな、厭世詩家の前に、優美高妙を代表すると同時に、醜穢なる俗界の通辯となりて、其嘲罵する所となり、其冷遇する所となり、終生涙を飲んで寝ての夢覺めての夢に、郎を恨んで、遂に其愁殺するところと成るこそ、うたてけれ。」と言つたりしたのは明かに彼の心中を暴露したものである。」と。そして、『春』の中には「[13]慘として夫婦相對するが如き」彼等の場面も描かれてあるのである。

とにかく、結婚後透谷の書出したものは、藤村のいふやうに、『[11]その舞臺が巖本氏の「女學雜誌」であつた關係からとは言へ、「厭世詩家と女性」といひ、「處女の純潔」といひ、「心機妙變を論ず」といひ、其他、兩性の間に起つて來る問題を取扱つたものゝ多いのも決して偶然ではないと思ふ。』

註 1 神奈川縣南多摩郡野津田村の人。明治二十年本石町二丁目に設立の東京生糸商會の發起副主任。二十二年大同協會常議員、二十三年、二十五年衆議院議員當選。

2 「星夜」 岩波文庫 北村透谷集六三頁 全集三四八頁、改造社全集一六一頁

3 4 二十年九月六日附書簡

5 「蓮華草」 岩波 五四頁 全三七六頁、改造社一五七頁
6 7 岩波文庫北村透谷集島崎藤村序一三頁
8 「楚囚の詩」 全集六七二頁
9 同右 七〇〇頁
10 定本版藤村文庫「青年及び壯年」上卷、二四――二五頁、青木とは透谷である。
11 「厭世詩家と女性」 岩 三〇――三一頁 全二二七――二二八頁 改一四五上段
12 同右 岩 三二頁 全二三一――二三二頁 改一四六頁
13 11 に同じ
14 6 7 に同じ

三、「文學界」と透谷

「文學界」と透谷との關係をいふ前に一言しなければならないのは巖本善治と明治女學校並に「女學雜誌」に就いてゞあらう。

井上善治は文久三年六月十五日但馬國出石町の商家井上藤兵衛の次男として生れ、詩人巖本琴城

の養子となつて、巖本の姓を名告つた。女流提琴家巖本眞理孃の祖父である。明治九年九月、十四歳の秋上京して中村敬宇の同人社に學んだ。同十三年十八歳、津田仙[1]の學農社に入り、十七年二十二歳で卒業、「農學雜誌」の編輯長となつた。翌十八年にはキリスト教の信仰に入つて、「基督教新聞」の主事となり、又同年七月東京萬春堂から「女學雜誌」を創刊したのであるが、更に麹町富士見町の明治女學校を經營した。この明治女學校は田口卯吉[2]の姉木村鐙子女史の創立によるものであつたが、女史の遺言によつて巖本善治が教頭となり、校長を置かないで、キリスト教主義の教育を行つたのである。この明治女學校は初め九段牛ケ淵にあり、飯田町に移り、更に麹町下六番町に移り全盛期を持つて、明治二十九年二月五日炎上して衰頽した。

明治十八年七月創刊の「女學雜誌」は、女子の啓蒙指導のためになされた我が國最初の婦人專門雜誌であり、明治女學校の經營は新時代に適應する教養を女子に與へようとするものであつた。「女學雜誌」の前身に「女學新誌」といふものが發行されて、十七年六月から翌十八年五月まで滿一ケ年續いてゐたが、それは女子啓蒙指導のための純然たる教育機關誌であつて、主宰者巖本善治は毎號キリスト教的宗教的情操にあふれた感想を掲げた。その後身である「女學雜誌」は多少その掲載種目の範圍をひろめて、政治、文學、社會の諸方面にわたる評論を掲げるに至つたが、その

論說に、感想に、巖本善治自ら筆を執つた。彼は廢娼論を唱へ、戀愛を論じ、理想の佳人とは有形的な美貌ではなくて、上帝を信じ、眞理を喜び、愛情に富むものであらねばならないと、唯心的理想主義をもつて、社會を、女性を、文學を論じたのである。けれども彼は當時に於ては餘りにも先覺的であつたが故に、當時の女性の追隨しきれないものがあつて、女性よりは寧ろ當代の純眞眞摯な青年男子の雜誌の觀を呈するに至つたのであるが、本來教育機關誌として發行したものであつたので、文學雜誌的に改める意志はなかつたものと思はれる。

明治女學校の主宰者巖本善治は大學で農科を專攻中の星野愼之輔（天知）にその教壇に立つことを懇望した。星野天知は巖本善治の熱誠に對して、學業を中途で抛つてその請に應じたのである。

「巖本君は明治女學校教頭（實權は校長格）の新進教育家で、女學雜誌社長で、基督教社會の名士で、文學者を以て任じて居る人だ。わが兄嫂であつた増田たき子といふ學生が、其家に寄寓して居た所から、自然私の事を聞知られたのであろう。或日、吾寄宿舍へ未知の此紳士から懇切な招請狀が屆いた。それは學校と雜誌社との經濟立直しの相談が目的であつた。私は父と得難い教育理解者を捕へた喜びで面談した。先づ其風采と態度の謙遜さに、人間を基礎とした高所の立場に、武藝教育の奧義理解に快哉を叫ばしめた。（中略）とう〳〵自分が乘出すこととなつて仕舞つた。」

星野天知はこの間の事情を右のやうに述べてゐる。彼は一方に大學生であり、一方には江戸時代以來の舊家で當時砂糖問屋であつた生家の經營監督に當る實業家であり、又明治女學校の教師ともなつたのである。天知の女子教育方針は、武藝によつて「不動の意志鍛錬と、情操的文學を以て情操思想を養はねばならぬ。」といふのであつた。彼は女子の情操教育の一助として、文藝教育を高唱し、巖本はその意見を容れたのであつた。かうして島崎藤村、戸川秋骨、平田禿木、馬場孤蝶、北村透谷等が教壇に立つに至つた。藤村、秋骨、孤蝶等は明治十年創立のキリスト教主義の學校明治學院に學んだ人々であり、クリスチャンであり、透谷もまたクリスチャンであつた。キリスト教が明治の思想界に於て、どういふ位置にあり、どういふ役割をしたかといふことについては、贅言を要しないが、明治二十年前後の思想界では、キリスト教界の人々は新思想家であり、中にも巖本善治はキリスト教界の花形であり、キリスト教に關係ある青年を自ら拔擢して教鞭をとらせ、一方「女學雜誌」に執筆を奨めたのである。このことは當代青年男女に意味深い衝動を與へたことであらう。

巖本善治は明治二十二年五月に、まだ無名作家であつた透谷の「楚囚の詩」を世に紹介してゐるが、巖本は眞理と愛を語る純眞な青年の味方であつたから、若き透谷の眞摯、熱情、愛思、氣骨は

彼等兩者を近づかせるものであつたらう。クリスチャンであつたことも兩者を近づかせたであらう。

明治二十五年透谷は島崎のあとを受けて明治女學校に教鞭をとり、二十六年には透谷が退いて秋骨がそのあとを受繼いだのであるが、透谷が二十五年に「女學雜誌」に關係したのも、その緣は少くともその三年前即ち二十二年には在つたと考へられるのである。

二十五年二月二十六日の日記には、

「(6)岩本善治君來りて明治學校文學會に同行を促す因て往く君われに向ひて女學雜誌文學批評の筆を執るを勸む之を諾す。」

三月八日の日記には、

「(7)女學雜誌社に到り岩本氏に會ふ。擔當することゝなりたる批評の第一を置きて來りたり。元祿文學攻擊の第一着手即ち之なり。」とある。

巖本善治の招きによつて明治女學校へ講演に行つた透谷は、こゝで泰明小學校の出身を同じくする藤村に會つた。透谷二十五歲、藤村二十一歲、明治の詩精神が受繼がれる最初の瞬間がこの時に在つたのである。(九、「透谷と藤村」の項參照)

さて、透谷、藤村、秋骨等は天知と共に「女學雜誌」に參與し、イギリスの詩人等海外文藝作品

の飜譯紹介や若い彼等秀才の新思想の主唱等活潑清新な勢力を展開した。これは勢ひ純文學運動へと推移せざるを得なかつた。彼等はひとたびはキリスト教徒ではあつたのであるが、こゝに於てキリスト教の信條、道徳觀の埒外にその思想は發展し、巖本の立場を考へると迷惑のかゝりさうなものも誌上に現れるに至つて、彼等も巖本にその累の及ぶことをおそれはしたものゝ、しかし巖本に遠慮するが故に彼等の主張信念を枉げてまでも、おだやかなものばかりを書くわけにも行かなかつた。「女學雜誌」の內部がかういふ狀勢にあつた時、二十五年「國民之友」[8]も文學的色彩を濃厚に呈するに至つたので、「女學雜誌」も文藝欄を豐富にしてこれに對抗した。けれども前述したやうに巖本の「女學雜誌」發行の本來の目的は明治女學校の教育機關誌、女子啓蒙雜誌としてゞあつたから、相容れない二つの方針が「女學雜誌」の中に對立したのである。そこで巖本と天知とは相計り「女學雜誌」を二種に分けて、その一を白色表紙とし、天知編輯の純文學雜誌とし、他の一は依然として女子教育の機關誌として、巖本が編輯に當り、赤色表紙とし、兩紙は隔週交互に發行することに決定したのである。

この以前に、明治二十三年六月に同じく「女學雜誌」社から天知の編輯によつて「女學生」といふ雜誌が發行されてゐた。天知は彼の主張するところの女子の情操の文藝的陶冶を達成するために、

彼の個人雜誌のやうに毎號執筆して彼の主義主張につとめ、女子の人格の高揚と文學思想の奬勵との目的達成につくしてゐたのであつたが、平田禿木の西歐文藝の紹介の參加を初めとして、二十五年夏季增刊號には藤村、透谷、禿木、天知等が筆を揃へて文學熱を煽つた。

かういふ機運にあつたので、天知と巖本は相計り、更に天知は實弟夕影（男三郎）と禿木とに相談の結果、二十五年末頃、「白表紙女學雜誌」と「女學生」とを合流して新雜誌を作ることゝなつた。その當時のことを天知は次のやうに言つてゐる。

二十五年の末「女學生」の第三十號を出す頃に「(1)巖本社長から動議が出た。それは此二誌を合流させて本誌の文學部とし、透谷を推立てゝ女流文學に盡力するやうにとの事であつた。私は異議なく承諾して直樣、島崎から透谷へ交渉を依賴した所、たゞ客員として盡力したいとの事であつた。其頃の透谷は三十一二に見えて、早くから貧乏修行で世故には長けてゐた。長けては居たが、態度は詩人的で、迚も定期の雜誌編輯など思ひも寄らぬ事と考へたから、餘儀なく私が引受ける事にした。

（中略）そうこうして居るうちに、早くも新年を迎へて仕舞つた。併し私は餘程宗教熱が旺んの頃で、善事は必ず成立つと信じて少しも動じない。（中略）集まる文稿は何れも基督教青年のもの

で、共立脚地は同じであらうし、何れも社會の低級文學を憂ひての熱心さだから、よしや堂々の陣を張つて居る早稲田や、硯友社や、鷗外、露伴の先輩ありとも没交渉で往こう、吾等の道は眞劍だ、立てよ、日本女子、といふ元氣で押出したものである。」

かくして、二十六年一月中旬、天知は編輯に着手し、誌名、表紙題字、共に天知が命名し、筆を執り、秀英舍に於て印刷、一月三十一日に創刊するに至つた。即ち「文學界」の誕生である。これは四六倍版、初版は千五百部、再版千部であつたが、これを賣盡した盛況であつた。

白表紙女學雑誌は四月「評論」と改題甦生し、透谷はこゝにも多くの評論の筆をとつた。

さて、「文學界」は創刊された。その發行緒言を長文であるが轉記して見よう。

方今文學雑誌の其名あるもの少からず而も文學界の域渺々として際みなく徒に諸氏のみを勞せしむべからず吾曹の任務尚盡さゞるべからざるものあるを信ず、本社嚢に發兌の雑誌を分ちて白表赤表の二卷とし一は經政社會時文と關係を厚ふし、一は愈實際の域に進みて家庭に友たらんことを期せり。而して今や文界の友に向ては此「文學界」なる册子を發し社員社友の斯道に志ある者相集ひて互に其得たる所思ふ所を述べ我好讀者と共に幽味得て言ふべからざる文界に逍遥し併せて志篤く便り少き人の爲めに好修養場となり指導者となり又人々が一場に會して道に語り想を練り文を硏くのたよりとなり以て他日の大成を待たんとするものなり。

されば微々たる小冊子素より此重任に當るに足らず其體裁の不完全なる其單調にして趣味に乏しき等短所少からざるべく幾多讀者の爲めに寸毫の補あるを知らずと雖も唯名を求めず譽を受けず誠實に勉め勵みて斯道の爲めに幾分を盡し隱れたる秀才を同好の間に紹介し又初學の人々の爲めに懇ろに備へんことを期すべし、されば今の文界の表面に出で、別に一派の旗幟を立てんことなど此冊子の志にあらず。

女性の雜誌として女性全體の事を記するもの世既に多々有益なるものあり而して今や女流文學の氣運に向ふて其友たらざるを得ざるものあり、特に女文欄なる欄を設け書學ぶ女性の機關に備へんとす、勿論弊社の「女學生」の任は此冊子の負ふ所にして尚又同盟諸士の求めに應じて盡し且つ廣く女性の投寄を得んことを望む。

活きたる文學は活きたるものに味ふべし、古の名家詩人が趣味消息を敲かんは又文學の趣味消息を知るのたよりなり、成るにまかせて之を揭ぐと雖も概ね作者が心血をからせし跡ならざるなし、幸に熟味して輕浮なる批評と同視せられざるを願ふ。

讀書は第一の修養なり、されど濫りに讀まんには學は徒に荒み想は空に失すべし、此冊子新刊紹介の欄に於ては新作雜書の內好著と思はるゝをすゝめ、群書一斑なる欄に於ては古文庫をさぐりて古人の名著を紹介し倂せて詩歌小說歷史哲學心理審美その他廣く文學の範圍に於て初學者の便に供ふべし。

此他諸名家の詩歌文集の釋義、海外文學の評釋等を揭げ文學ぶ者の槪念を養ひ、內外の純潔、高雅なる好小說及び諸家好論說を續々揭ぐべし。

又每號附錄を附し古人が想高く趣深き詩歌文書等未だ多く世に出でざるものを拾錄し後集めて一冊子となすべからしむ。

又諸評釋、群書一班も後合綴すれば一册子と成すべし、而して本誌の爲めに特に力を盡さんとせらるゝ諸君、大略左の如し。

● 若松、花圃、一葉の諸名媛は袂を連ねて清婉優雅なる作に筆を染め

● 大和田建樹氏、井上通泰氏等は釋義歌話に力を盡され

● 紫苑山人、古藤庵主等は時々詩歌ドラマ等を吟じ

● 其他透谷子、天知子、棲月子、禿木子女學子等又各筆硯を新にし時事文學評論批評、文學論說、史談、翻譯等に勉めんとす。

彼等「文學界」同人等は「別に一派の旗幟を立てんことなど此冊子の志にあらず」と言つたが、創刊して見れば當代青年の熱烈な歡迎に彼等は感激し、彼等の純文學への一途が希望に輝いて展開されたのであつた。そして女學雜誌社に隷屬することを潔しとしない氣運も生じて、遂に「文學界」の表紙に掲げられてゐた「女學雜誌」の文字を削除し、第三號からは純粹に「文學界」の表題のもとに一派の旗幟を掲げるに至つた。それは、創刊號の巖本善治記名の文章道一文から起つたところし、平田禿木が巖本善治の寄稿を以後謝絶せよとの意見を中心とした異議申立であつた。星野

天知は、血氣の靑年のみでは、その情熱だけでは、雜誌は永續しない、しかし彼等の鋭氣を今挫いてもならないと考へ、程よく嚴本へ譲つて、その出資、經營を引受け、その實際經營編輯に、夕影、禿木が當つたのである。かうして「文學界」は獨立したのである。

さて、淸新潑剌たる「文學界」の活動の中にも、「文學界」全般を通じて明治文學史上最も劃期的なものは、透谷の評論と一葉の小說と藤村の詩とであることは誰も疑はないところであらうと思ふ。透谷は二十七年五月に自殺したのであつたが、創刊以來僅々約一年半の間にどういふ活動をしたのであらうか。今こゝに創刊號から、透谷の自殺した年二十七年の六月の第十八號までの間に、同誌に載せられた透谷の作品と諸氏の作品並に種類と篇數とを瞥見しよう。

○創刊號　隨筆(1)「富嶽の詩神を思ふ」

○二　號　評論(1)「人生に相渉るとは何の謂ぞ」

○三　號　韻文(1)「古藤庵に遠寄す」

○四　號　隨筆(1)「對花小錄」

○五　號　評論(4)「頑執妄排の弊」「人生の意義」「賤事業辨」「内部生命論」

○六　號　評論(1)「弔歌桂川を評して情死に及ぶ」

○九號　韻文(1)「眠れる蝶」
○十號　隨筆(1)「漫罵」
○十一號　韻文(1)「露のいのち」
○十二號　評論(1)「劇詩の前途如何」
○十七號　戯曲(1)「悪夢」、
　　韻文(1)「髑髏舞」
○十八號　韻文(2)「彈琴」「みゝずのうた」

評論7、韻文6、隨筆3、戯曲1、といふ數が算へられる。これを他の人々と比較對照して表示して見よう。

作者／作品	星野天知	島崎藤村	平田禿木	戸川秋骨	戸川殘花	馬場孤蝶	北村透谷	上田柳村	三宅花圃	樋口一葉	作品別篇數
小説	8	5	3			2		1		3	22
戯曲		3	1				1				5
韻文	1	6	2		5	1	6				21

評論	隨筆	傳記	時文	作者別篇數
	4	6		19
	6	1		21
3	6	1	7	23
4	3	1		8
	2	3		10
1				4
7	3			17
1				2
	2	1		3
				3
16	25	13	7	110

作品總篇數では、透谷は最高位ではないが、評論に於ては他の追隨を越えて第一位であり、韻文では藤村と並んで最高位である。しかし量の多少は必ずしも價値の判斷に關しては問題とはならない。それならば透谷の評論が何故に初期「文學界」を代表するものであり、又劃期的なものであつたであらうか。

「文學界」誕生の時代的背景といへば、鹿鳴館に於ける前夜の極端な歐化主義は、その翌朝にはまた極端な國粹主義の反動を受けなければならなかつた。物質萬能、實利實學の功利主義は、キリスト教的精神主義、理想主義と互に相剋した。この混沌とした大渦は、明治二十年代初期のあらゆるものを捲込まずには置かなかつた。その混亂と蕩搖は已れのゆくべき道を求め迷ふ當代青年を眩

惑するに充分であつたが、その半面には、その混亂と蕩揺の中から新しい精神の發見に努めたのである。

そして、この明治二十年代初期の混亂と動揺は、西歐諸國に浪漫主義の起つた時代の混亂と不安との姿によく似てゐた。即ち、十八世紀中葉乃至末期から十九世紀初頭乃至中葉に至る間に、英國では産業革命、フランスでは政治的大革命、ドイツでは七年戰爭による社會革命があつて、階級的に、經濟的に、混亂や動揺や不安が深刻であり、舊制度に對する反抗と破壞とが行はれる一方に、清新な知識と情緒とを希求する精神が喚起され、所謂 Sturm und Drang をかもし出したのである。そしてそれは、Goethe をして Die Leiden des jungn Werthers（若きウェルテルの悲しみ）を、Schiller をして Die Räuber（群盜）を、或は Wordsworth, Byron, Shelley の冥想や情熱や憧憬を生み出させたのであつた。この西歐浪漫主義はやがて明治浪漫主義の種子として、移し植ゑられるべき情勢にあつたところの明治の土壤に移され、芽生え、成長したのである。

眼醒めようとする青年が、純眞であり、眞摯である限りは、彼等のその理想と現實との相剋矛盾に懊惱し、その懊惱は彼等を哲學的思索の中に追ひやり、そこに「眞」なるものを追求させ、更に自我の權威を覺醒させるのであつた。そしてその一方に、深い懷疑と焦躁觀は、人生觀、藝術觀の

上に於て因襲的羈絆の打破といふ反抗的破壞的傾向と、眞の美と調和とを求め建設しようとする形而上的超越的傾向とに向はせるのであつた。

この人生の曉に、いち早くめざめたものは當代新進の若き詩文人に外ならなかつたが、それを集團的に見るとき、「文學界」こそはそれであつた。而も彼等は西歐の淸新な藝術思潮に對する眼を開くと同時に、彼等の胸には日本人としての二千年にわたる祖先達の藝術感情もまた脈々と波打つてゐたのである。そこに祖國日本の新しい時代に對する先覺としての、又文明の批判指導としての價値があつたのである。

天知、殘花を除くの外は、彼等は皆二十代の靑年であつた。彼等の希求するところのものは正に當代靑年男女の求めるものであつた。彼等の歌ひ、叫び、訴へるところのものは、若き世代の正に云はうとするものに外ならなかつた。所謂識者にとつては、或は彼等の言動は兒戲に類するやうに見られたかも知れない。しかし當代の最も淸新な熱烈な感情の芽生であることは疑ひなかつた。若い人々にとつては、もう硯友社の時代ではなかつた。紅葉や露伴ではなかつたのである。(10)「誰か舊き生涯に安んぜむとするものぞ。おのがじし新しきを開かんと思へるぞ、若き人々のつとめ一だつたのである。また森鷗外の「しがらみ草紙」の文壇的勢力、高遠深大な學的批判、飜譯紹介は、一

段高きにあるものとして親近性にやゝ遠い傾向がないでもなかつた。「文學界」はその純眞な熱烈さが、その漂渺たる西歐的憂鬱と憧憬が、當代青年男女のそれと全く同感共鳴のものであつたが故に、その親近性は大きかつた。かうして、「文學界」の誕生は當代の主知的な人々から祝福されたのであつた。

藤村の「春」の中に次の一節がある。それは明治二十六年七月二十二日、東海道吉原の旅宿に、透谷、禿木、秋骨等と、半年にもわたる關西の放浪の旅からの歸途にあつた藤村とが共に落合ふ場面である。

(三)「英吉利の詩歌」—殊にシェクスピアの戯曲は青年の間に讀まれた。よく連中の話題にも上る。其日も、青木は「ハムレット」の悲劇を持出した。彼は横濱で西洋の俳優が演じたのを見たといふ。その舞臺面の話から始めて、ハムレットに扮した男の身振手眞似までやり出した。さあ、他の友達は眼を瞠る。中には口をモガ〱させて物を食ひ乍ら彼の方を視て居るものもある。力の籠つた青木の聲は彼の名高い獨語を諳誦するに適して居た。彼は西洋人の寢言を借用して、實は自分の胸の底に蟠る言難い思を傳へようとするらしかつた。其時、胸を躍らせたは岸本で、青木の言ふことが一々思ひ當る。岸本は斯の友達に導かれて、今迄自分が考へて居たよりは、更に深く狂皇子の悲壯

な精神を感得したやうな氣もした。青木に言はせると、ハムレットは最も悲しい夢を見た人間の一人である。斯の最も悲しい夢を見たといふ言葉が、妙に岸本の胸に響いた。青木は科白を遣つて居るのか、自分を自狀して居るのか、解らなかつた。彼の眼——狂熱の光を帶びた彼の眼は燃え輝いた。彼は冷くなつた酒を飲んで、歔欷くやうに笑つた。

菅は足を投出し乍ら見て居た。

ハムレットを見せた青木は更にオフエリヤを見せると言出した。彼は醉つて起ち上つた。花束のかはりに白い帕子を振つて、清しい聲で歌ひ出したのは彼の可憐な娘の歌である。

"How should I your true love know
　From another one?
By this cockle hat and staff,
　And his sandal shoon.

He is dead and gone, lady,
　He is dead and gone;

At his heed a green grass sturf,
　　And his heels a stone.

White his shroud as the mountain snow,
　　Larded with sweet flowers;
Which bewept to the grave did go,
　　With true love showers.,,

右 譯 歌

「いづれを君が戀人と
わきて知るべきすべやある。
貝の冠と、つく杖と、
はける靴とぞしるしなる。

かれは死にけり、我ひめよ、
かれはよみぢへ立ちにけり、

かしらの方(かた)の苔を見よ、
あしの方には石立てり。

柩をおほふきぬの色は
高ねの花と見まがひぬ。
涙やどせる花の環は
ぬれたるまゝに葬りぬ」

（「おもかげの」譯より）

友達仲間で斯の歌を愛誦しないものは無い。彼等は斯の歌を口吟む毎に、若々しい思想が胸の底に湧き上るのを覺えた。」

この情熱や憂悶や憧憬は、透谷のものであると同時に、それはまた「文學界」同人等の抱くものであり、更にまた新日本の青年男女が共通に持つたそれであつた。

「一新日本の自我覺醒にともなふ苦悶と憂愁と、さうしてその間に高く〳〵掲げられる理想と、美にあこがれる心と、その對象をダンテに求め、ゲーテに寄せ、海の外の藝術に深く心を入れると共に、元祿文學復活の機運にも觸れて、透谷は「歌念佛」を論じたり、他の人々もそれ〴〵日本の古

い文學の中から清き心の相通ずるものを拾ひ上げ、それに最も若々しい理想に燃ゆる眼を注ぎました。

私共はそれ等の人々の魂のこもつた文章を讀み、ダンテを知り、ラファエルを教へられ、ミケランジエロを教へられ、そして自づと心の底に持つてゐて、それが德川末期の戯作的な文學によつて悲觀的な色を帶びさせられてゐた女性の思ひ、それをその生ぶのまゝに呼び起され、人生の光輝を鮮やかに思ひ知らされるのでありました。『文學界』を見る時女性はその最も正しき位置に直ることが出來ました。それは丁度あのストリンドベルヒの女性觀と正反對のものでありました。

ともあれ大いなる理想をもつて女性を正しく見てくれるところ、それを私は『文學界』に發見」したと相馬黒光女史は言つてゐる。これは女性のみのことではなかつたのである。

この「文學界」に於て透谷はどういふ位置にあつたであらうか。上述の「春」の引用文によつても透谷が若い同人達の中心であることとは想像できるが、

(13)「余は一個人としては、文學界の社末に連れる若年書生のみ、文學界全體として受けたる攻撃に對しては、從來編輯の要務に當れる天知翁の申開あり……」

といふのによつても知られるやうに、「文學界」同人の統率者は天知であり、編輯經營は天知、タ

影であり、透谷は單なる一同人に過ぎなかつたが、「文學界」初期に於て、あたかもその統帥であるかのやうに、「文學界」の「文學界」たる眞價を發揮させ、光彩陸離として中心的人物となつて活躍したのは透谷であつた。

若き世代の象徴ともいへる「文學界」と、舊時代思想下の人々との鬪爭は、「文學界」の創刊と同時に開始された。或は高踏派と嘲られ、厭世派と罵られ、或は哀傷主義文學と侮辱されたに對して、同人達は擧つて抵抗した。中にも平田禿木は殆ど毎號時文欄に於て挑戰者に對する反撃の筆を執つたのであるが、透谷は創刊號から第十八號まで僅々約一年半の間に、評論七、隨筆三、韻文六、戲曲一を載せ、殊にその評論に於ては堂々の陣を張つて、人生の意義を思索し、藝術の永遠を論じ、キリスト教的理想主義、戀愛神聖の基調の上に、新しい女性觀、戀愛觀を述べ、新しい時代の道德觀を披瀝し、功利主義文學に對して文學の崇高な孤高性と文學者の態度を論じ、自然と運命とに深く思ひをひそめたのである。あたかも「文學界」代表者の觀があつた。「文學界」が當然生れるべくして生れたところの、「時代」の代辯者であつたとすれば、透谷は更にその「文學界」の代辯者であつた。彼は外に對して熱烈眞摯に彼の主義主張を呼びかけ叫んだ。而も內にあつては若い同人等の指導者であり、親友であり、その感化影響の及ぼしたところは大きかつた。

初期「文學界」は透谷を中心とした情熱の圓周であり、波紋であり、その波動は脈々として若き世代の中に押し擴がつて行つたのである。

註 1 津田英學塾津田梅子の父、麻布古川端に農事試驗所を開き、早くも最新式農場の範を示した。

2 安政二年四月二十九日江戸に生れ、明治三十八年四月十三日歿、五十一歲。經濟學者史論家、政治家、實業家。

3 星野天知著「默歩七十年」一七〇頁

4 同右　一六九頁

5 全集六七〇――七〇一頁。二十二年四月刊。透谷が政治運動から身を退いて、石坂美那子との結婚までの過程を暗示しつゝ、闇黑から光明へ向ふことを歌つた詩。九日印刷完了、春祥堂から出版豫定のところ、十二日に中止と決心印刷成つたものを破つたといふが事實は出版したらしい。

6 全集七六七頁

7 全集七六八頁、改造社全集二五三頁

8 明治二十二年二月十五日創刊、三十二年八月廢刊、民友社機關誌。
キリスト教界の一方の秀才民主々義者德富蘇峰の編輯。社會評論の雜誌であつたが、漸次文學的となり、後に文壇登龍門の觀を呈した。

9 星野天知著「默歩七十年」二二〇――二二一頁

10 藤村詩集合本詩集初版序（春陽堂版）

11 定本版藤村文庫「青年及び壯年」上卷一四――一七頁、青木は透谷、岸本は藤村である。

12　相馬黒光著「黙移」五〇—五一頁
13　「人生の意義」改造社全集二二三頁

四、女性觀と戀愛觀

近代市民としての人間の内面的把握によつて、文學論の上に逍遥、鷗外を揚棄し、眞實の意味での近代文學を確立したのは北村透谷である。逍遥のありのまゝを寫すといふ創作方法は、この國に於けるリアリズム革命の最初のものであるが、その中に市民的意識の曖昧さと不確實とがあつたゝめに、紅葉等の硯友社の寫實小說が榮えることができ、即ち封建的殘滓が榮えることができたのである。この封建的殘滓への激鬪は透谷の女性觀、戀愛觀によく見られるところである。しかして、戀愛に對して、人間に對しての透谷の思想は、これまでに見て來たところによつて明かなやうにキリスト教思想の影響下に育てられたものであり、從つて遊廓や粹や俠を主題とする元祿文學やその系譜に在る硯友社文學を攻擊したのは、キリスト教的立場からする廢娼運動の文學論的表現であり、處女の純潔や女性の解放を叫んだのは、自由な人間、個人の解放を熱求する近代自我意識の把握によるものである。

さて要するに、透谷の戀愛觀は戀愛至上主義のそれであるといへよう。即ち清敎徒的至道に於て、肉情を蔑視し、排擊した。從つて女性に對してその純潔を尊重したのである。そこにキリスト敎的理想主義の携曳するのを見るのであるが、又このことは浪漫主義者としては當然のことでもあつた。浪漫主義の官能上に及ぼしたものが何であるかを見れば、それは主として視と聽との解放である。視と聽とに訴へて來るあらゆる事象を情緖的に擬人化するのである。そしてその極致は視と聽とを通じた至上的戀愛であり、このやうな戀愛は浪漫主義者の好んで主題とするところのものであつた。透谷が處女の純潔を禮贊し、彼の論文の大部分にわたつて戀愛を論じたことは浪漫主義者透谷として當然のことであつたと考へられる。

以下透谷の作品を基調にして簡單な解說評釋を試みながら、彼の女性觀、戀愛觀を見て行かうと思ふ。特に註を附けない引用文は各標題の原文中のものである。

(1) 至上的戀愛

『厭世詩家と女性』（明治二十五年二月）

（博文館　透谷全集　二一五——二三二頁
改造社　現代日本文學全集九　一四二——一四六頁
岩波文庫　北村透谷集　二四——三二頁）

この「厭世詩家と女性」は、透谷の戀愛、結婚に關連しての彼の戀愛觀、女性觀、結婚觀をうかがふのに大きい示唆を含んでゐるものと考へられる。

「戀愛は人生の秘鑰なり、戀愛ありて後人生あり。戀愛を抽き去りたらむには、人生何の色味かあらむ。」……(A)

「然るに尤も多く人世を觀じ、尤も多く人生の秘奥を究むるといふ詩人なる怪物の、尤も多く戀愛に罪業を作るは、抑も如何なる理ぞ。」……(B)

この(A)(B)(便宜上筆者の附けた符號)の主題を冒頭に置いて論旨を進めてゐる。(A)から透谷の戀愛至上主義を知ることができる。新しい世代の先驅者は戀愛の何であるかを先づ冒頭に喝破した。戀愛が所謂色戀の沙汰として、徳川時代の好色文學に於ける肉情的戀愛として、世人の胸裡に刻まれ、而も彼等の内心に於ては、極めて獵奇的煽情的事象でありながら、一面封建的の男女七歳にして席を同じうせず式の儒教的道德律の殘滓の故に、戀愛の語を口にするさへ面ほてりするけがらはしいものと考へられてゐたこの時代に、敢然として「戀愛は人生の秘鑰なり」と叫んだ透谷は、時代の先驅者といふ感が深い。そして一面、新時代の青年達の代辯者であつたと考へられるのである。

（B）は戀愛から入つた詩人文學者の家庭的不幸を述べようとしてゐる。そこに透谷自身の不幸が洩らされてゐるのではなからうか。

古來、詩人の戀愛に失敗した者は無數である。その結果は遂に女性をして詩人の妻となることを戒めるに至らせた。それならば詩人は無情の動物であらうか。否、むしろ詩人の濃情なことは常人に幾倍するものである。然るに、合歡綢繆終りを全うしない者の多いのは何故であらうか。ギョオテ、バイロン、シェレイ、ミルトン、カーライル、マルロー、ベン・ジョンソン以下の例に見ても、詩人の妻となるのを怖れるのは當然である。それは、彼等の嵩峻な、高嚴莊重な、嶢确豪逸な大才大思想が、女性や戀愛と相容れないものであるからだらうか。果して思想と戀愛とは相容れないものであらうか。

「思想と戀愛とは仇讐なるか。安んぞ知らむ戀愛は思想を高潔ならしむる慈母なるを。エマルソン言へることあり、尤も冷淡なる哲學者と雖も戀愛の猛勢に驅られて逍遙徘徊せし少壯なりし時の靈魂が負うたる債を濟す事能はずと。戀愛は各人の胸裡に一墨痕を印して、外には見ゆ可からざるも終生拭する事能はざる者となすの奇跡なり。然れども戀愛は一見して卑陋暗黑なるが如くに、其實性の卑陋暗黑なる者にあらず。戀愛を有せざる者は春來ぬ間の樹立の如く、何となく物寂しき位

地に立つ者なり。而して各人各個に人生の奥義の一端に入るを得るは戀愛の時期を通過しての後なるべし。夫れ戀愛は透明にして美の眞を貫ぬく。戀愛あらざる內は社會は一個の他人なるが如くに頓着あらず、戀愛ある後は物のあはれ、風物の光景、何となく假を去つて實に就き、隣家より我家に移るが如く覺ゆるなれ。」

これを要約してみると、

1　戀愛は思想の仇敵ではなく、むしろ思想を高潔にする慈母である。

2　戀愛は如何なる人間の胸裡にも終生抹消することのできない一墨痕を殘す奇跡である。

3　戀愛の實性は卑陋暗黑なものではない。透明にして美の眞を貫くものである。

4　戀愛の時期を通過して後、初めて人間は人生の奧義の一端に入ることができる。卽ち事々物々は假を去つて實に就き、一個の他人のやうに思はれた社會も我家のやうに思はれる。

これは戀愛と人生との關係を說いて（A）の細說に入つたものと考へられる。「春來ぬ間の樹立の如く、何となく物寂しき位地に立つ」ところの戀愛未知者は、戀愛を知つて後初めて人生の奧義を解し、物象の眞相を知り、社會は極めて親近するといふのである。

先にも一言觸れたやうに、こゝに述べられる戀愛とは、卽ち透谷の所謂「戀愛」であつて、古來

のこの國の文學に於ける好色的戀愛や封建思想家輩の考へる戀愛ではないのである。即ち人間の發展と充實とをもたらす精神力――彼の所謂「靈界の原素」[1]であるのだ。

さて、社會苦を知らず、素直に伸び育つた小兒は人間本然の世界に生長して、實世界を知らない。けれども人間は生れながらに理性を有し、希望を抱き、現在に甘んじない性質がある。だから人間は成長するに及んで、その生活の一代に於て、「共想界、即ち無邪氣の世界と、實世界、即ち浮世又は娑婆と稱する者」と相爭ひ相睨む時期に達することを免れない。ところがその浮世の力は强大であつて、苦戰搏鬪しても遂に想界は弓折れ矢盡きるといふ悲運に當然逢着する。理想と現實との相剋である。かうして現實に打挫かれた想界の敗將が心氣沮喪して何物かを得て滿足を求めようとする。この場合、勞力とか義務とかその他百般の事物は想界の敗將を救出するものではなく、むしろ現實界の一部として想界に迫り來るものである。では、彼を滿足させるに足るものは何であるか。即ち戀愛こそそれである。このやうな場合にこそ、「美人を天の一方に思求し、展轉反側する」といふ現象が起るのである。戀愛とはこのやうな意味に於て見なければならない。それを單に生理上から解釋して、「男性なるが故に女性を慕ひ、女性なるが故に男性を慕ふのみとするは人間の價格を禽獸の位地に遷す者なり。春心の勃發すると同時に戀愛を生ずると言ふは、古來似非小說家の人

生を卑しみて己れの卑陋なる理想の中に縮小したる毒弊なり。戀愛豈單なる思慕ならんや。想世界と實世界との戰爭より想世界の敗將をして立籠らしむる牙城となるは卽ち戀愛なり。
　此戀愛あればこそ理性ある人間は悉く惱死せざるなれ。此戀愛あればこそ實世界に乘入る慾望を惹起するなれ。」

想世界＝無邪氣の世界
人間本來の世界＝理想——弱勢
實世界＝浮世
娑婆＝現實——強勢
／兩者の鬪爭は人間の生活の一代の中に免れられない　↓想界の敗將の立籠る牙城（戀愛）

　高遠な理想希望に燃える純眞な青年が實社會の複雜怪奇な事象の渦に捲込まれ、その純粹清潔な理想が汚辱され、崩壞されて、失望落膽の暗い深淵に臨んでゐるとき、その救ひの手であり、また彼がしばしその身を委ね立籠る城こそ戀愛であつて、生理上からのみ戀愛を論ずるのは禽獸的戀愛であり、肉情に過ぎない。文學者は戀愛を取扱ふのに愼重でなければならないといふのである。
　この項も先の（A）の敷衍であるが戀愛に對する透谷の信念がうかゞはれる。戀愛と肉情との相違を說き、好色文學者を戒告してゐる點も注目しなければならない。彼は生理的肉體的觀點よりは戀愛の精神的優位を高唱したのである。そこに先驅者透谷が封建的好色的な低級な戀愛觀に對する

叱咤がある。擬元祿文學者共に與へる訓戒皮肉がある。そして、如上の言說は透谷の體驗の中から說き出されたものであると考へられる。彼自身が「アンビション(2)の梯子より落ちて、いはゞ、いくたびか理想を追求してはしかも現實に敗北した想界の敗將として、その救ひの手、立籠るべき牙城を、石坂美那子に見出したところの心的過程を述べたものであるとも考へられるのである。

さて次に(B)の解答を透谷は述べた。彼は先づ女性と詩人との性質の相似點から說いてゐる。

「女性は感情的の動物なり。」

「女性は或意味に於て甚だ偏狹頑迷なる者なり。」

「女性は優美纖細なる者なり。」

女性がこのやうであるのに對して詩人はどんな者であるか。

「詩家も亦た男性中の女性と言ふ可き程に感情に富める者なり。」

「詩家も亦た或點より觀れば之に似たる所あるを免れず。」

「詩家も亦た其思想に於ては優美纖細を常とする者なり。」

その他、神經質な點、執着な點、女性と詩人との類同の點は枚擧に遑ない。この類似點あるため同性相忌むといふところから詩人は綢繆を全うしないのであらうか。

こゝに透谷の女性觀の一端を知ることができるのであるが、これは敢て透谷の特色のあるものではなくて、むしろ極めて常識的なものである。たゞ女性と詩人との性質を對比して、同質相反撥するといふ常識的見地から、詩人と女性との不幸を言つてゐるのは、それは本論に入る序と見るべきであらう。

さて合歡綢繆を全うしないのは詩人の常であるが、特に厭世詩人にそれが多い。ところで、厭世思想は何故抱くに至るのであらうか。

善美を希つて醜惡を忌むのは人の自然の性である。義務、德義といふものは雙對的のものであつて、人間が社會を透視し、「己れ」を明見した後に初めて知ることのできるものであつて、生れながらに知つてゐるものではない。

前にも述べられてあるやうに、純樸な少年が複雜怪奇理解し難い實社會に觸れて、彼の初理想が甚しくくひちがつたのを感じ、知識と經驗、妄想と實想が相敵視し相爭ふに至つては、浮世を怪訝し、厭嫌し、遂に厭世思想を抱くに至るといふ。かうして透谷自身も厭世思想を抱くのであつた。

それではこの厭世思想を超克できるものがあるかどうか。

誠信は以て厭世思想に勝つことができる。しかし誠信は眞に難事であつて、ポーロがあゝわれ罪

人なるかなと嘆じたのは、厭世の眞相を悟つた大聖であつたから言ひ得たのである。ポープの樂天主義は經驗を根柢として、そこから解脫したそれであつて、凡常の人のすべてが成し得るとは限らない。誠信も經驗もその厭世を打破ることのできない純一な理想を抱いてゐる若者には、實世界の現象は悉く假僞と見える。しかし唯一つ、「死」も之を奪ふことのできない眞なるものがある。それは即ち戀愛である。戀愛に入れば彼等には、天地に强敵なく、不平も不融和もなく、在るものは平和と眞美とである。「想界の敗將の立籠る牙城」と言つたのは即ちこれである。純一清潔な理想を抱くが故に、實社會の汚濁な諸事象に觸れては、悉く理想がくひちがひ、希望がくづれるのに會ひ、社會を疑ひ世を厭ふに至る、即ち想界の敗將は實社會の諸事象すべてを虛僞なりと見るに至る。このすべて虛僞なるものゝ中に唯一つ戀愛のみは眞なるもの、美なるものと見る。眞美なるものを求めて而も敗れた想界の敗將の唯一つの救ひが戀愛である所以である。かうして透谷も石坂美那子との戀愛を牙城として立籠つたのであらう。

「少き思想の實世界の蹂躙する所となる事多し。特に所謂詩家なる者の想像的腦髓の盛壯なるときに、實世界の攻擊に堪へざるが如き觀あるは、止むを得ざるの事實なり。況んや沈痛悽惻人生を穢土なりとのみ觀ずる厭世家の境界に於てをや。曷んぞ戀愛なる牙城に據る事の多からざるを得ん

や、爭んぞ戀愛なる者を其實物よりも重大して見る事なきを得んや。戀愛は現在のみならずして一分は希望に屬する者なり。即ち身方となり、慰勞者となり、半身となるの希望を生ぜしむる者なり。夫れ厭世家は此世に屬する者とし言はゞ名譽にもあれ、利得にもあれ、王者の王冠にもあれ、鐵道王の富榮にもあれ、一の希望を置くところあらざるなり。故にこの世の希望と厭世家とは氷炭相容れざるの中なるべし。然るに戀愛なる一物のみは能く彼の厭世家の呻吟する胸奥に忍び入る祕訣を有し、奇しくも彼をして多少の希望を起さしむる者なり。情の性は沈靜なるを得ざる者なり。其一たび入るや人の心を攪亂するを以て常とす。況してや平生激昂しやすき厭世家の想像は、この誠實なる社會に遭ひて脆くも咄嗟の間に奇異なる魔力に打勝たれ、根もなき希望を釀し來り、全心を擧げて情の奴とするは見易き道理なり。」

こゝに透谷の彼自身の戀愛に對する反省と嘆息との一端が聞かれるやうな氣がする。

「男女相愛して後始めて社會の眞相を知る。」。何故だらうか。人間は相倚托し、相抱擁することによつて社會を建成し維持するものであるといふことが、相愛することによつてよく知られる。孤立といふものは社會の一分子たる要素を全く成立たせない。男女相愛合一して始めて社會の一分子となり、社會に對する「己れ」を明視できる。

「男女既に合して一となりたる曉には空行く雲にも顏あるが如く、森に鳴く鳥の聲にも悉く調子あるが如く、昨日といふ過去は幾十年を經たる昔日の如く、今日といふ現在は幾代にも亙るべき實存の如くに感じ、今迄に縁遠かりし社會は急に間近に迫り來り、今迄は深く念頭に掛けざりし儀式も義務も急速に推しかけ來り、俄然其境界に代へしめて無形より有形に入らしめ、無頓着より細心に移らしめ、社會組織の網繩に繋がれて不規則規則にかはり、換言すれば想世界より實世界の擒となり、想世界の不羈を失うて實世界の束縛となる。風流家の語を以て之を一言すれば婚姻は人を俗化し了する者なり。然れども俗化するは人をして正當の位地に立たしむる所以にして、上帝に對する義務も人間に對する義務も、古へ人が爛漫たる花に譬へたる德義も、人の正當なる地位に立つよりして始めて生ずる者なる可けれ。故に婚姻の人を俗化するは、人を眞面目ならしむる所以にして、妄想滅じ、實想殖ゆるは人生の正午期に入るの用意を怠らしめざる基ゐなる可けむ。」

戀愛が結婚にまで到達すれば、現實の生活に全く束縛され、人は俗化する。この事實は厭世思想家にとつては何うであらうか。換言すれば透谷にとつてはどんなものであらうか。このやうな社會事象に堪へられるものであらうか。

戀愛に對すること激切であつた厭世思想家は、一たび婚姻してその婚姻に失望することも甚だ容

易である。それは何故であらうか。

そもそも厭世家といふものは、

「社會の規律に遵ふこと能はざる者なり、

「社會を以て家となさゞる者なり

「世に愛せられず世をも愛せざる者なり（I love not the world, nor the world me.）

「繩墨の規矩に掣肘せらるゝこと能はざる者なり

「普通の快樂は以て快樂と認められざる者なり（My pleasure is not that of the world etc.）

「彼等が穢土と罵るこの娑婆に於て社會といふ組織を爲す可き資格を缺ける者なり

「彼等は人世を厭離するの思想こそあれ、人世に羈束せられん事は思ひも寄らぬところなり

このやうな厭世家が、多くの希望と想像とをもつて入つた前述のやうな婚姻といふものは、彼自ら敵地に飛込んだやうなものである。彼等は婚姻によつて更に厭世の度を高めこそすれ、婚姻の歡樂は彼等を誠信と樂天に導く力は足らない。かうして婚姻は彼等をして更に、

社會を嫌厭せしめ、

義務に背かしめ、

不滿を多からしめ
失望を招かしめ
慘として夫婦相對するが如き事を起させる。

こゝにもまたわれわれは透谷の不幸な悲痛な告白を聞くやうな氣がする。果して透谷の婚姻は何うであつたらうか。

さて、女性といふものは、

感情の動物である。
愛するよりも愛されるが故に愛するものである。
愛を仕向けるよりも愛に酬いるものである。
男性に纒り倚るものである。
男性の一擧一動に喜憂するものである。
男性の愛情に左右されるものである。

かういふ女性に對して、「既に社會を厭へるもの、破壞的思想に充ちたるもの、世俗の義務及び德義に重きを置かざるもの、即ち彼の厭世詩家に至りては果して能く女性に對する調和を全うし得

可きや。」

かうして、厭世詩家對女性の相剋が起るのである。

詩人といふものは世路を濶歩することを好まず、彼自ら造れる天地の中に逍遙する頑物である。而も厭世主義を奉ずる者に至つてはその造れる天地が實世界とは甚しく懸絶し、婚姻に擒にされたゝめに、その理想の小天地は遂に狹窄であるやうに思はれ、最初には理想の牙城として戀愛したものが、後には忌はしい愛縛となつてその身を抑制するやうに感じられるのである。

「抑も戀愛の始めは自らの意匠を愛する者にして對手なる女性は假物なれば好しや其愛情益〻發達するとも遂には狂愛より靜愛に移るの時期ある可し。此靜愛なる者は厭世詩家に取りて一の重荷なるが如くになりて合歡の情或は中折するに至るは豈惜む可きあまりならずや。バイロンが英國を去る時の咏歌の中に「誰れか情婦又は正妻のかごちごとや空涙を眞事とし受くる愚を學ばむ」と言出けむも實に厭世家の心事を暴露せるものなる可し。（中略）英國の如き兩性の間柄嚴格なる國に於てすら斯の如き放言を吐きし詩家の胸奧を覗ふに足る可けむ。」

「嗚呼不幸なるは女性かな。厭世詩家の前に優美高妙を代表すると同時に、醜穢なる俗界の通辯となりて其嘲罵する所となり、其冷遇する所となり、終生涙を飲んで寢ねての夢覺めての夢に郎を

思ひ郎を恨んで、遂に其愁殺とるところとなるぞうたてけれうたてけれ。戀人の破綻して相別れたるは、双方に永久の冬夜を賦與したるが如しとバイロンは自白せり。」

要するにこの「厭世詩家と女性」は、抑も戀愛とは何であるかといふこと――即ち、好色的肉情的戀愛と異なり、人間の發展と充實に資するところのものであり、世のあらゆる事象を假僞と見る厭世家にとつて唯一つ殘されてゐる眞美なもの、希望の灯であり、厭世家の胸に忍び入る祕訣を有する魔力であることをいふ。であるから、女性を冷嘲惡罵するのを常とする東西厭世家がこの戀愛には眩惑されることの甚しいことをいふ。社會の規矩繩墨に遵ふことの出來ない厭世家は、その戀愛が發展して婚姻にまで到達すると、婚姻によつて生起する社會の掣肘を好まないで、却つて一層厭世思想を深め、女性を嘆かせるに至るといふ。

戀愛の當初に於ては、優美高妙、眞美の代表であり、一たび婚姻によつて家庭の人となれば、醜穢なる俗界の通辯として罵られる女性の不幸に對して、透谷は共感と同情を示す一方冷たく突放した點も感じられないこともない。又、藝術家透谷として、文學に於ける戀愛の取扱ひ方、思想家透谷として、思想に及ぼす戀愛の價値判斷の究明といふ點も見られると思ふ。全篇の底を流れるものは、觀念形態としては希望の灯であり、眞美な夢であつたところの戀愛、結婚といふものが、實踐

行動に於ては寧ろその燈火を消滅し、眞美を汚穢する不幸なものであつたところの、戀愛至上主義者透谷の「戀愛は詩人の一生の重荷なり」(3)といふ悲痛哀切な思想の反省であり、告白である。家庭の破綻の原因を彼は主として厭世家の奔放不羈な性格、變質性に於て說いてゐるが、これは女性への冷笑と同情とを混淆してゐるのと同樣に、厭世家への同情と冷笑でもあるし、それはまた透谷が彼自身に與へる同情と白眼でもある。

こゝに、透谷の戀愛と結婚に關聯して、先驅者の悲壯と孤獨と、それを取卷いてゐる多數の白眼と少數の共感歡呼とを感ずるのである。しかし眞の先驅者とは、自己の決意のもとにその情熱をもつて實踐しなければ、新しい時代の新しい文化の礎石となることはできない。そしてその結果は、後代が反省し、判斷するのである。われわれは透谷の足跡をあはれな悲劇と見るのであらうか、光榮な勝利と見るのであらうか。

附「透谷と富井まつ子並に齋藤冬子」

「厭世詩家と女性」に關聯して石坂美那子以外の女性と透谷との戀愛について考へられる。卽ち美那子との結婚後、透谷の心に影を宿した二人の女性があつたといふことである。二人は夫々透谷

が教鞭をとつてゐた普連土女學校、明治女學校の女學生であり、前者は富井松子といひ、後者は仙臺の英學者齋藤秀三郎の妹冬子であつた。

富井松子は麻布飯倉の紙問屋の娘であつた。明治二十六年、透谷の東北旅行中に若くして肺を病んで死んだといふことである。

(4)「我はあからさまに我が心を曰ふ、物に感ずること深くして悲に沈むこと常ならざるを。我は明かに我が情を曰ふ、美くしきものに意を傾くること人に過ぎて多きを。然はあれども、わが美くしと思ふは人の美くしと思ふものにあらず、わが物に感ずるは世間の衆生が感ずる如きにあらず。物に通じて心に徹せざれば自ら休むことを知らず。形を鑿ちて精に入らざれば自ら甘んずること難し。」

と自己を告白し、

(5)「歡樂は長く留り難く、盡くる時を知らず。よろこびは春の華の如く時に順つて散れども、かなしみは永久の鼓吹をなして人の胸をとゞろかす。……云々」

と美しくも悲痛の情を切々と述べた「哀詞序」は、この富井松子といふ女性に捧げられたものであらう。そして又「双蝶のわかれ」の哀詩はまた富井松子といふ女性に捧げられたものと見てはど

うであらうか。透谷は二十六年八月三十日の日記にも彼女の死を悼んで次のやうに記してゐる。

一八月三十日　國府津在前川村に來り長泉寺に投ず、若し祖先の骨を埋むる處……（中略）富井松子は曾つて一たび師弟の緣あるもの、而して親しく交れること兩三年、其人品に於て氣稟に於て我が深く重んずるところありしもの、わが奥州にあるの間に於て、溘焉として遠逝す、われ深く悼むの心あり。知己は多く得べからず。渠の如きは余が生涯に於て有數の友なりしを、惜いかな、余が此行に於て尤も多くの興をうちけされしは渠を失ひし事の愁よりなり。」[6]

齋藤冬は理智的な、英語に堪能な、冴えた感じの女性であり、明治女學校での透谷の授業は彼女を中心にして白熱的な講義が行はれたといふことが、相馬黑光女史の「默移」の中に記されてゐる。

彼女は始め仙臺宮城女學校に在つたが、明治二十五年二月、學校の外國流の教會的教育方針に對して日本の女性としての教養を與へる教育方法を要求したのが原因で起つたストライキの五人の首謀者の一人と認定されて退校され、明治女學校へ轉入學したのである。このストライキは恐らく日本で最初の學校ストライキであらう。彼女は「明晰な頭腦、確固とした信念、そして何處かに自由人らしい毅然としたものがあつた」[7]一人で、いかにもストライキの首謀者にふさはしかつたといふことである。彼女は明治女學校に來た。そこの先生達は皆一二十代の若さで、清純で、嚴肅に人生を[8]

凝視するといふしつかりした人物が揃うてゐるのでしたから、教へるものと教へられるものとがぴつたりしてゐて、その間に自から何を學ぶかといふ目標が定まる。學問と人との間に些の間隙もないのでした。」そして最も彼女が傾倒したのは北村透谷であつた。彼女と透谷とはいかにも似つかはしい好一對であつたやうに感じられる。彼女が透谷に傾倒したと同樣に透谷も彼女に對して教師として力を注いだ。

[9]「透谷の時間となると何故かお冬さんが一番に冴えて見え、そして最も手應へがある、すると透谷もやはりお冬さんを目當にして講義をするといふ形になります。熱心に聽く、眞劍に質問する、熱心に講義し、力をこめて應へる、この距離がだんだん接近して、いつの間にか透谷とお冬さんは一つ机をはさんで對ひ合ひ、まるで一問一答の形で教へ質し、論ずる。級友はその二人の一問一答から續いて、非常に興味深く勉強するといふ有樣であつたといふことです。」

或る日、透谷がかぜをひいて洟をすゝりながら講義してゐた。彼女は懐から紙を取出して渡す。透谷はそれを受取つて洟を押へる。その間にも講義は白熱して續けられるといふ場合もあつた。又或る時、透谷が長女英を連れて來た時、生徒の誰かゞお孃樣にといつて煎餅を差出したのに、透谷は夢中でそれを食べながら講義してゐた。それを見て彼女は、[10]「あゝ先生はあんなに集注してほん

たうに打込んでものをする方だ」と非常な敬意を感じたといふ。彼女の語學の力には透谷も驚嘆してゐたといふ。

「お冬さんはさうしてぐん／＼透谷にひきつけられ、透谷の情熱に化せられ、文藝的から思想的、哲學的に、そして遂に死の方へまでも歩みを共にして行つたと見るのは間違ひでないと思ひます。」(11)と相馬女史は言つてゐる。即ち齋藤冬が肺を病んで仙臺に瀕死の身體を運んだ時のことを相馬女史は次のやうに述べてゐる。

「あんなに颯爽としてゐたお冬さんがと思つて、私は子供ながらも感慨無量でございました。が、それ以上に何か私を考へ深くしてゐるものがありました。病氣だけでならお冬さんはそんなに無慘にたふれる人ではない、病氣なら病氣で、これは精神的に原因してゐるのだといふ、決して敏感とはいへない私でしたけれど、何か暗默のうちに了解するところがあつたやうであります。」(12)

そして彼女は相馬女史にむかつて、病氣がよくなつたら話すことがあると言つてゐたが遂にそれを話すことなく死んでしまつたといふ。それは何であつたらうか。二十七年五月十五日夜透谷は芝公園の自宅裏で自ら生命を絶つた。その報が仙臺に傳へられた。

「私は何故かしら、あつと思つて『これはお冬さんに聞かせてはならない』とひとりでに默し、(13)

他の死の場合とは一種異る嚴肅さに打たれたといふのも、考へて見れば何のためでありましたでせう。私のは暗示といふやうなものに過ぎなかつたかも知れないのですが、齋藤家の人々も友達も期せずして一致し、これはお冬さんの死を早めることになるから、怪我にも耳に入れてはならない」などゝ話し合つたといふ。けれども冬子の死は透谷の死を追ふもののやうに、六月二十二日遂に彼女の激しい熱情をも冷たくしてしまつた。彼女の死は、人生の大問題と取組んで必死の鬪ひをして、それにたふれた死であり、その點美しく華やかであり、素晴らしい死であると相馬女史は言つてゐる。

齋藤冬の死後その屍のふところから、透谷が彼女に與へた手紙が出て來たといふことである。それにはどういふことが秘められてゐたのであらうか。今はもはや永遠の秘密である。

前にも記したやうに、透谷は東北の旅から歸ると二十六年八月三十日に國府津の海岸に近い前川村に居を移したのであるが、富井松子の死は透谷がその旅から歸る頃のことであるし、「哀詞序」は同年九月の執筆であるから、彼女の死は二十六年八月中のことであらう。それから約九ケ月餘を經て透谷の死があり、更に一ケ月ばかりの後に冬子の死があつた。この三人の死には、漂渺として眼には見えないが、しかし熱烈な環のやうなつながりがあるかもしれない。齋藤冬の死の場合につ

いて、先に相馬女史の暗示的な文章を讀んだ。透谷の死は生活的方面、思想的方面の苦惱から、人生の戰ひの疲れから、神經の異狀を來たした結果であるとされてゐるのであるが、その何處かに彼が哀切の情を籠めた「哀詞序」を捧げたところの女性の死が與つてゐないとも考へられまい。卽ち富井松子の死である。しかしこれは或は思ひ過しかも知れない。

　透谷が「厭世詩家と女性」に說くところに從へば、最も純粹であり、幸福であり、永遠であつた戀愛は、結婚にまで到達したところの美那子との戀愛ではなくて、これら二人の女性との戀愛ではなかつたらうか。それは結婚にまで遂げられなかつたが故に、彼は醜穢な世俗の通辯としての女性を彼女等の中に見ずして、眞美なるものとしての浪漫の夢を永久に抱いてこの世を去つたのであらうから。そして戀愛が人間の魂を搖動かし、遂にはその生命さへも戀愛のために捧げる時、彼は永遠の世界を夢見るのであつて、必ずしもその死は不幸ではない。透谷が「他界に對する觀念」(二十五年十月)を論じ、「エターニチイ」[15]を說いたのは、勿論彼のキリスト教思想や形而上的超越的思想によるものではあるが、彼の戀愛と死に關聯して考へる時、何等かの意味がないとは考へられない。他界の觀念の中に「高遠なる思慕」[16]と純粹な戀愛のエターニチイを考へた者の「死てふ眠の中に」[17]見た美しい浪漫精神であつた。

註

1 「歎念佛を讀みて」全集二五五頁、改造社全集一五九頁、岩波文庫五九頁、
2 書簡　全集七二六頁、改造社全集二五九頁、
3 「歎念佛を讀みて」註1に同じ、
4 「哀詞序」全集二九七頁、改造社全集二三五頁、岩波文庫二一二頁、
5 「哀詞序」全集二九四頁、改造社全集二三五頁、岩波文庫二一一頁、
6 日記　全集七七九頁、改造社全集二五五頁、
7 相馬黒光著「默移」　九四頁
8 同　九五頁
9 同　一〇四頁
10 同　一〇五頁
11 同　一〇五――一〇六頁
12 同　九九頁
13 同　一〇〇頁
14 同　一〇二頁
15 「他界に對する觀念」全集一六六頁、改造社全集一八九頁、岩波文庫一二一頁、
16 17 同右

『處女の純潔を論ず』（明治二十五年十月）

（博文館　透谷全集　一六八―一八三頁
改造社　現代日本文學全集九　一九〇―一九三頁
岩波文庫　北村透谷集　二二三―二三〇頁）

「天地愛好すべき者多し。而して尤も愛好すべきは處女の純潔なるかな。もし黃金、瑠璃、眞珠を尊しとせば、處女の純潔（チャスチティ）は人界に於ける黃金、瑠璃、眞珠なり。もし人生を汚濁穢染の土とせば、處女の純潔は燈明の暗牢に向ふが如しと云はむ。もし世路を荊棘の埋むところとせば、處女の純潔は無害無瑕にして、荊中に點ずる百合花とや言はむ。」

これは「處女の純潔を論ず」の冒頭の一節であるが、透谷の處女禮贊の心情を知ることができる。彼は更に言葉を繼いで、「人間の言語恐らくは此至寶を形容し盡くすこと能はざるべし。」とまで斷言してゐる。

透谷がこの女性觀に立脚して、この國の過去の文學を回顧した時、

「悲しくも我が文學の祖先は處女の純潔を尊むことを知らず。德川氏時代の戯作家は、言へば更なり、古への歌人もまた彼の靈妙なる厭世思想家等も遂に處女の純潔を尊むに至らず。千載の孤客

をして、批評の筆硯に對して先づ血涙一滴たらしむ。嗚呼處女の純潔に對して端然として襟を正しうする作家遂に我が文界に望むべからざるか。」

と慨嘆せずには居られなかつた。たゞ德川時代文學者の中に馬琴と近松とを指摘して、その作品について透谷の理想とするところのものを見出して論じてゐる。馬琴の作品ではその大著作「八犬傳」を解剖して、「ロマンチック・アイデアリストとしての馬琴」の一端を窺ひ知ることのできるものであるとし、その「八犬傳」の富山洞伏姫は彼の理想的具體化を示顯したものであるとしてゐるのである。

「わが美文學は宗教との緣甚だ深からず。別して德川氏の美文學を以て然りとなす。俳道の達士桃青翁を除くの外玄奧なる宗教の趣味を知りたる者あらず。是あるは恐らく馬琴なるべし。然れども桃青と馬琴とは其方向を異にして佛教の玄奧に入れり。もし桃青の佛教を一言の下に評するを得ば入道したるなり。もし馬琴の佛教を一言の下に表はすことを得ば知道なり。桃青は履踐し、馬琴は觀念せり。桃青は宗教家の如くに佛道をその風流修行に應用したり。馬琴は哲學者の如くに佛道を其理想中に適用したり。桃青の佛道は不立文字にして、馬琴の佛道は寧ろ小乘的なるべし。われは桃青を俳道の偉人として尊敬すると共に馬琴を文界の巨人として畏敬せざるを得ず。」

文學理想と宗教的世界との問題であるが、芭蕉と馬琴との場合を比較して、兩者共に佛教の玄奥に入つたのであるが、芭蕉は入道したのであり、佛教を履踐し、佛道を宗教家の如くに風流修行に應用したのであるとし、馬琴は知道したのであり、佛教を觀念し、哲學者の如くに佛道を理想中に適用したのであると論じた。即ち佛教に裏づけられた宗教的理想主義、宗教的哲學的觀念の點に於て、透谷は馬琴を賞揚し、ロマンチック・アイデアリストと認定したのである。かういふ觀點に立つ透谷の芭蕉馬琴比較論は疑點が多いと考へられるが、彼に浸潤したキリスト教思想が或る宗教的理想主義を尊重させるに至つてゐるといふ一證左を示してゐると思はれる。

因果の理法を深く信ずる馬琴はその哲學的觀念の酬報說に於て伏姫を描き、これあるが故に透谷は「八犬傳」を傑作であるとする。

「人間世界を因果轉輪の車の上に立つものとせば、富山は馬琴の想像中にありて因果の車の軸なり。因果の理法の盈滿を示したるものは富山洞のトラヂェヂイにして、富山はこの理法をあらはしたる舞臺なり。」

そしてこの洞こそは「馬琴の想像中に於て、因果の理法をつゞめたる一幻界」に外ならない。こゝに伏姫は八房といふ犬に許したのであるが、それは肉膚を許したのではなくその誠心を許したの

である。即ち彼女は誠心を八房に許したのであつて肉體の純潔は最後まで汚さなかつた。この點「一方には穢土穢物を嫌ひたまはざる佛の慈悲に似たるものあり、他方には餓鬼畜生の欲情と戰へる靈妙なる人類としての純潔あり。」といふ。かうして伏姫は「平等無差別遙かに人間を離れて菩薩の心」を備へ、「不識不犯玲瓏たるチヤスチチイの處女」として「禍福の外に卓立し、運命の鐵柵を物ともせざる」ものであつた。

煩惱と菩提、獸慾と純潔を吾々の眼前に示す。

「要するに伏姫は因果の運命にその生涯を獻じたる者なり。因果は萬人に纏ひて悲苦を與ふるものなるに、萬人は其繋縛を脫すること能はずして生死の巷に彷徨す。伏姫は自ら進んでこの大運命に一身を託ねたるものなり。義は彼をこの大運命の囚獄に連れ行きたる囚吏なり。宿因は八房に代表せられて、彼を破滅に導きたるなり。破滅は又た幸福を里見の家に臨ませたるなり。凡て是等の錯綜せる哲理の外に、晃々としてこの大作を輝かすものこそあれ。そを何ぞと曰ふに、伏姫の純潔なり。始めより終りまでの純潔なり。その純潔の誠實は通じて非類の八房を成佛せしめしは尊しと言ふも愚かなり。」

こゝに透谷の解釋はキリスト教的解釋であり、伏姫の懷胎をもつてマリアの處女受胎にまで比較

しようとしてゐるほどの處女禮賛がうかゞはれるのである。

かうして「夫れ高尚なる戀愛は其源を無染無汚の純潔に置くなり。純潔より戀愛に進む時に至道に叶へる順序あり。然れども始めより純潔なきの戀愛は飄漾として浪に浮かるゝ肉愛なり。何の價値なく何の美觀なし。」といふ透谷は、近松の作品に於て「お夏清十郎五十年忌歌念佛」にお夏の純潔な愛を讃へたのである。

『歌念佛を讀みて』（明治二十五年六月）

（博文館　透谷全集　二四七――二五九頁
改造社　現代日本文學全集　一五七――一六〇頁
岩波文庫　北村透谷集　一五五――一六一頁）

近松の作品に於て彼の想中から生み出した女主人公、即ち梅川、小春、お房、小萬等の戀は一或一種の屈曲を經て凝りたる戀」であり、「男の情を釣りたる上にて釣られたる者」であり、「或事情と境遇の壓迫に遭て心中する迄深く契りたる」ものである。彼女等の情は肉情であり、好色肉慾の場遊廓を背景とし舞臺とする封建的思想である。透谷はこの點を憎むのである。これら女性に比較してお夏は、「巢林子の想中より生み出せる女主人公中にて尤も自然に近き者なり、又尤も美妙

なる靈韻に富める者なり。」といふ。お夏の戀愛は透谷の排斥し憎惡するところの好色肉慾の場逅際とは何等の關係もなく、「主人の娘として下僕に情を寄せ」たものであつて、自然の相に於ける戀愛であり、他の女主人公等のやうな不自然な相に於ける戀愛ではないといふ。他の女性に較べてお夏がすぐれてゐるのは、その愛が神聖な戀愛であるといふのである。卽ち「其情は初に肉情に起りたるにせよ後に至て立派なる愛情(アツフエクシヨン)にうつり、果は極めて神聖なる戀愛に迄進みぬ。」といひ、「一徹にして處女らしきところ」があるとする。

このお夏に對して相手の男淸十郎を、忠兵衞、平兵衞、治兵衞等と比較して、彼等の「昏迷の資性とは趣を異に」した「高品の心。」を有し、「其人品の異凡」な人物であるとする。從つて、お夏の初め肉情に起つた戀愛も自然に靈韻を含むに至つた。それは「心機妙變を論ず」(二十五年十月)に於て透谷がいふやうに、お夏は(一)「戀愛の至道と妄愛の不義とを悟れり。曩に愛慕したるもの眞の愛慕にあらず、動物的慾愛に過ぐるところあらざりし。(中略)始めて妄執の妄執たるを達破し、妄愛の纒貪したるを頓脫し、戀愛の方向一轉して皮膚の愛慕を轉じて內部精神の美に對する高妙なる愛慕を興發せり。」といふのであらう。

かうして高尙な人物にこのやうな淸純の戀をさせたこの作品は、「巢林子が戀愛に對する理想の

極高なるもの」であり、「戀愛が人生の一大秘鑰たる以上は其素性の高潔なるところより出で、其の成行の自然に近かるべきは文學上に於て」の一大要件であるといふ點にこの作品は合致したものであり、かういふ點に於て透谷はこの「歌念佛」を推稱したのである。殊にお夏狂亂の描寫は「ヲフェリヤが狂ひに狂ひし歌に比べて多く愧ぢず、「フォースト」のマーガレットが其夫の去りたるあとに心狂はしく歌ひ出でたる「我が心は重し、我平和は失せたり」の靈妙なる歌にくらべても左まで劣るべしとは思はれず。』と透谷は激賞したのであつた。けれどもこの論の末尾に於て透谷は次のやうに述べてゐる。

「歌念佛は巣林子の著作中戀愛を自然なる境地に嵌めて寫實したるものゝ上々なる事は余の竊かに自から信ずるところなるが、自然は即ち自然にてあれど、何の生命もなく何の希望もなく、其初めは肉情に起し、其終りを愛情の埋沒に切りて『よし是も夢の戯れ』と淸十郎に悟らせしめたるを見ては佛教を恨むより外なきなり。」

近松がこの「歌念佛」の終末に於て諦觀といふ佛教思想を露呈してゐるのを透谷は惜しみ憎んだのである。それは、透谷の戀愛觀は、戀愛といふものが自然の位相にあるべきものであり、人間の充實發展の源泉である積極性のものであつたからである。諦念にすべての終結を見る佛教的思想を

透谷は排斥したのであらう。

「(2)悟るといふことが氣に食はぬ、迷ふならば飽く迄も迷ふにしかない」

といふ透谷は、生の動搖が絶えないものであるならば、その本然の迷ひを生き抜くことが結局はより高い意味の悟ではないかと考へる。安易な諦念をもつて悟と考へることを極度に排した。この思想はロメオやオフェリヤやお夏の狂亂を美しとし、一方迷はないことをもつて最美とする「粹」を退けて、互に迷ふところの戀愛を善しとするものであつた。（本稿「戀愛と好色」の項參照）

この「歌念佛を讀みて」の中に透谷はその戀愛觀を或る程度まとまつた形で述べてある。

「苟くも戀愛が人生の一大秘鑰たる以上は其素性の高潔なるところより出で、其の成行の自然に近かるべきは文學上に於て希望せざるを得ざる一大要件なり。」

これは戀愛を取扱ふ詩人文學者に嚴肅な態度を求めたのである。透谷に於ては戀愛は遊戲でなく、肉情に汚れた花ではない。それは眞劍崇高なものであつた。それは高潔な人格によつて生まれ、自然な、無理のない相に於てのものでなければならなかつた。下劣な人格の地下的戀愛は眞の人生の秘鑰ではなく害毒あるものとしたのである。だから文學に於て戀愛を取扱ふ場合、嚴肅愼重を要求したのである。

「抑も戀愛は凡ての愛情の初めなり。親子の愛より朋友の愛に至るまで凡そ愛情の名を荷ふべき者にして戀愛の根基より起らざるものはなし。進で上天に達すべき浄愛までもこの戀愛と關聯すること多く、人間の運命の主要なる部分までもこの男女の戀愛に因緣することと少なからず。されば文人の戀愛に對するや須らく嚴肅なる思想を以て其美妙を發揮するを力むべく、苟くも卑野なる輕佻なる浮薄なる心情を以て描寫することなかるべし。」

すべての愛情の根柢は戀愛であり、人間の運命の主要な部分までその戀愛に因緣があるといふことの思考は、透谷の戀愛觀の程度と戀愛至上論者としての面目を示すものであらう。しかしこの戀愛といふのは透谷の所謂戀愛であることを忘れてはならない。では透谷のいふ戀愛とはどんなものをいふのであるか。

「高尙なる意あるものには戀愛の必要特に多し。そは其心に打ち消す可からざる弱性と不滿足と常に宿り居ればなり。戀愛なるものはこの弱性を療し、この不滿足を癒さんが爲に天より賜はりたる至大の恩惠にして、男女が互に劣情を縱にする禽獸的慾情とは品異れり。プラトーの言へりし如く戀愛は地下のものにはあらざるなり、天上より地下に降りたる神使の如きものなることを記憶せよ。野外に逍遥して芬郁たる花香をかぐときに其花の在るところに至らんと願ふは自然の情なり。

其花に達する時に之を摘み取りて胸に挿まんとするも亦た自然の情なり、この情は底なき湖の如くに一種の自然界の元素と呼ぶより外はなかるべし。之を打つとも破るべからず、之を鑄るとも形すべからず、之を拔き去らんとするも能くすべからず、宇宙の存すると共に存する一種の靈界の原素にあらずして何ぞや。」

高尙なる意あるものは戀愛の必要が多いといふのは、「厭世詩家と女性」に於て說くところの、想界の敗將が最後の唯一の牙城として戀愛に立籠るといふそのことを言つてゐるものと考へられる。そしてその戀愛は天上のものでもなく地下のものでもなく、天上から地上に降りた天使の如きものであり、一種の靈界の原素であるといふ。かういふ戀愛觀はどうしても好色文學や元祿文學の傳統に立つといふ硯友社の文學に反對せずには居られないものであつた。

「戀愛は詩人の一生の重荷なり。之を說明せんが爲に五十年の生涯は不足なり。然れども詩人の名の付きたる人は必らずこの戀愛の幾部分かを解得したるものなり。而して戀愛の本性を審にするは古今の大詩人中にても少數の人能く之を爲せり。美は到底說明し盡くすべからざるものにして、戀愛の中に含める美も、到底說明し得るまでには到ること能はず。然れども詩人の職は說明にのみ限るにあらずして說明すべからざる者をその儘に寫し出るも亦た詩人の職なれば、詩の神に入りた

る詩人の爲すところは說明に力を籠めずして却つて寫實に精を凝らすにありき。

寫實とは云へども世の所謂實際派の爲すごとく人間の獸慾を唯一の目的として描出するの謂にあらず、人間に不完全の認識あるよりして何物かを得て之を贖はんとの慾望は天地間自然の理なれば此慾望の一轉して他の美妙なる位地に思慕を生ずる實情を描寫するを詩人の本領とは云ふなり。バイロンがうたひし如く、己の冷々たる胸に溫熱を生じ、己れの頑剛なる質を和らげて優柔なる性情を與ふるもの即ちこの不完全が多少完全になされし徵なり。これを爲すもの戀愛の妙力にあらずして何ぞ。

ロメオ・エンド・ジュリエットの著者は何が故にロメオが鬱樹叢中に彷徨したりしやを記せず。彼は唯だロメオに自然なる一種の思慕ある事を顯はすに甘んじたり、一種の思慕とは即ち前に言ひし一種の原素なり。彼は此原素を說明せずしてこの原素を寫實したり。ハムレットの著者は明らかに人々をしてハムレットの戀愛に狂へる若なることを言はしめ、其ヲフエリヤとの問答に就きて之を確かめんとはせしめたり。これもロメオを背きし戀愛に對する極致と趣を一にして、唯だ是にては他に大なる不完全不調子の實現を備へたる點に於て異なるのみ。フォーストの著者が其主人公をしてマーガレットに近づかしめ、一瞬時に愛情を湧出せしめて、從前の不完全なる觀想の大結局を

戀愛の中に總べたるなど、戀愛の不可拔なる大原素なることを認むるにあらずんば能はざるところとす。」

近代文學の眞摯な自覺者透谷の嚴肅な態度を知ることができる。勿論彼の言説が完全であり、彼が新知識を完全に身につけてゐたとはいはれない。しかしこの時代に明確な自信をもつて、一世の文化の擁護者として、文明の指導者として、その不完全な部分を感じさせないだけの熱烈と眞摯と清新とがあつた。彼の指示した大綱の道はまた誤つたものではなかつたのである。

戀愛の何たるかを論じ、その戀愛を取扱ふ文學者に嚴肅眞摯な態度を要求したのは、新しい時代の、新しい知識の、新しい文學の先覺者としての透谷が、封建的思想の文學者、硯友社系の戯作的好色文學的雰圍氣に對する言葉であつたといへよう。彼は戀愛至上論者であつたが、その戀愛は單にプラトニック・ラブといふ言葉では表現されない内容のものであつた。それはすべての愛情の根基をなすものであり、天より賜はつた至大の恩惠であり、むしろ信仰的でさへあつた。勿論それは地上のものでもない。そして捕捉し難いほどに高潔な美の極致を見ることのできるものであつた。こゝに透谷の浪漫的理想主義者としての面目を見るのである。

註 1 「心機妙變を論ず」全集七九五頁、改造社全集一八三頁、岩波文庫一〇九頁。

2　平田禿木序文　全集一一頁、

(2) 徳川時代文學觀

(A) 戀愛と好色

『伽羅枕及び新葉末集』（明治二十五年三月）

（博文館　透谷全集　二七一―二七九頁
改造社　現代日本文學全集九　一四九―一五一頁
岩波文庫　北村透谷集　一三九―一四三頁）

これまで述べて來た透谷の戀愛觀女性觀に於て、彼が時代の先驅者として、代辯者として、戀愛の心理を描寫し、好色的戀愛に對して鋭い批判をもつて言及してゐるのを見た。それは當時國粹主義の波に乘つて擡頭した所謂擬元祿文學――硯友社流の文學に對する、理想主義者としての、良心的に純粹な藝術家としての透谷の挑戰でもあつたのである。われわれはこれを更に彼の論說の上に見よう。

戀愛は自然の情としてのものでなければならないとは「歌念佛を讀みて」の中で既に見た。また戀愛が人生の秘密を解き開く鍵であるといふことは「厭世詩家と女性」に於て屢々述べられてゐた

ことであつた。透谷は「伽羅枕及び新葉末集」に於ても言葉は變るが意味は同じ次の樣なことを述べてゐる。

「戀愛なる者は人生の秘鑰を說明すべき妖女にして、戀愛を除きたる曉には恐らく美術も文學も價なき珠となり果つべけん。」

「夫れ戀愛は花なり。造化の花なり。之を碧玉瓶中に見るよりも墨陀境上に見るに美の價あり。然れども去て吉野の物さびたる造化の深き峰のあたりに見るに其美其妙塵垢に近き墨陀の外に勝る事幾倍なるを知るべし。何となれば、花は元と造化の天使なるが故に尊きにて、造化の威嚴と妙契とが深ければ深き程其花の妙は尊きなれ。戀愛も亦た斯くの如く造化の妙契と威嚴に遠ざかるところには、如何に豪逸奢美を粧ふとも其美其妙は枯瘦して、濱の砂地に生えたる小草のあはれ氣に咲く花の如けんかし。」

これに對して好色的戀愛はどんなものであるか。「濱の砂地に生えたる小草のあはれ氣に咲く花」の如きものである。「遊廓は即ち砂地なり。其中に生えたる花は即ち遊廓的戀愛なり。美の眞ならず自然ならぬ事多言を用ひずして明瞭なる可し。」

透谷は元祿文學がこの砂地であるところの遊廓內のことだけを主として取扱つたといふので攻擊

するのではなかつた。彼が元祿文學、元祿文學者を攻撃したのは、彼等が戀愛に對して高い理想を持たないで、戀愛を地下いものとして取扱つたといふ作家精神の問題に於てゞある。キリスト教思想の浸潤に裏づけられた透谷の理想主義的戀愛觀から見れば、元祿文學の肉情的戀愛がどんなに不純汚穢のものとして極度に排斥の的となつたかは贅言を要しない。

一元祿文學者の戀愛に對する思想は好し純然なる遊廓外の素人を寫す場合にも宛然として遊廓的戀愛、即ち世に所謂好色的戀愛を主としたる事實は一點の辨折を容るゝの餘地なかるべし。」

透谷は「内部生命論」（明治二十六年五月）の中に於ても次のやうに述べてゐる。

(2)「彼等の多くは卑下なる人情の寫實家なり。人間の生命なるものは彼等に於ては、諧謔を逞うすべき目的物たるに過ぎざりしなり、彼等は愛情を描けり、然れども彼等は愛情を盡さゞりしなり、彼等の筆に上りたる愛情は肉情的愛情のみなりしなり。肉情よりして戀愛に入るより外には愛情を說くの道なかりしなり。プラトーの愛情もダンテの愛情もバイロンの愛情も彼等には夢想だもすること能はざりしなり。」

如上の觀點に於て、透谷は彼が元祿文學の中で相當程度その優位を認めたところの「歌念佛」のお夏の戀愛が初め肉情に出發したのを遺憾とし、又「八犬傳」の伏姫の戀愛が純潔性に在る點を賞

揚したのである。

さて彼は更に戀愛と好色とについて次のやうにいふ。

「思へ、好色と戀愛と文學上に幾許の懸隔あるを。好色は人類の最下等の獸性を縱にしたるもの。戀愛は人類の靈性と美妙を發揚すべき者なる事を。好色を寫す、卽ち人類を自墮落の獸界に迫ふ者にして、眞の戀愛を寫す、卽ち人間をして美を備へ靈を具する者となす事を。好色教導者となり、通辯官となりつる文士は卽ち人類を驅つて下等動物とならしめ、且つ文學上に至妙至美なる戀愛を殘害する者なる事を。」

かうして元祿文學の缺點を舉げれば、その輕佻であるのは「其章句の不羈放逸なるが故のみならずして、其想髓の輕佻なるが故」であり。又「謠曲時代の幽玄なる思想」や「優美高妙なる精神」を見ないことや、「遊廓內に生長した」ことだけではなくて、勿論それらも缺點には違ひないが、最大の缺點といふのは「戀愛を其自然なる地位より退けたる事」であると透谷はいふ。この戀愛を其自然の相から退けたことは日本文學史上に大罪を犯したものであるとまで斷言したのである。

「彼の輕佻なる元祿文學は遊廓內の理想家とも言つべき魔道文學者、好し其始祖には何か拔く可からざる一貫の見識ありたりとせんも、其相續者、模擬者等の文學上の位地を看れば、恐らく遊廓

を以て彼等の天國と見做し、正路を歩むの人を愚物視し、人生の大不調子、大不都合を見るよりも寧ろ小頑小癖小不調子小不都合の眼を具するを尙び、偏曲輭弱なる意氣より朴直なる野暮の中に隱れたる美を嘲り、至善至惡に對する妙念は殘らず擺脫し去りて只だ慾火炎上の曲りくねりたる一時のすゞしさを此上なき者と珍重す。」

彼は「粹を論じて伽羅枕に及ぶ」（明治二十五年三月）の中でも次のやうにいつてゐる。

(3)「當時の作家は概ね遊廓内の理想家にして且つ遊廓場内裡の寫實家なりしなり。愛情を高潔なる自然の意義より解釋せず、遊廓内の腐敗せる血淚中より之を面白氣に畫き出でたる者にて、遊廓内の理想を世に紹介し世に教導したる者實に彼等の罪なり。」

このやうに元祿文學、元祿文學者を論殺し去つた。

透谷は如上の立場に於て、當時文壇の二大家であつた紅葉と露伴とを批判し、彼等に見られる歷然たる元祿文學の殘滓と、また作家精神の腐敗を痛論したのであつた。「實」即ち「客觀的實相」を尙ぶ紅葉の「伽羅枕」(4)と「想」即ち「主觀的心相」を重んずる露伴の「新葉末集」(5)とを讀んで、これら當代の二名家にその「意匠の、其外部の形式の如何に拘らず陰然相似たる所あるが如し。」と相似點を見出したのである。「細微なる人情の觀察者」であつた紅葉と、「逸調の奇想を吐く者」

であつた露伴と、この「奇しくも實想相分るゝ二大家の作に同致の跡、瞭然見る可き者ある」點を追究したのであつた。それは作中の主人公、主人公の境遇等の相似だけでなく、二書を較べてみると紅葉は露伴の長所に乘入らうとしてゐるし、露伴もまた紅葉獨得の寫實界にまぐれ込まうとしてゐる。更に兩著作の相似した中心點は何であるかといふと、「兩書共に元祿文學の心髓を穿ち、之に思ひ〳〵の裝束を着けて出たるところ」である。「伽羅枕」は紅葉の一代女であり、元祿を代表するものであるといふことは批評家が既に言つたところであるが、露伴の文章も共の想は元祿を學ぶことが多いものであるとし、しかし透谷は只單にこの二大作家をもつて、「元祿作家の模擬者と貶する者ならず。別に天眞の詩才ありて存すること我が深く二大家に信ずる所」であるが、「若し夫れ明治の想實兩大家が遊廓內の理想上の豪傑を畫くに汲々し、我が文學をして再び元祿の昔に返らしむる事あらば吾人の遺憾いかばかりぞや。」と作家精神に觸れて忠告を試みたのである。紅葉の佐太夫といふ女性、露伴の道也といふ男性、これら兩大家の作品の主人公として具象化された彼等二大家の理想が、元祿文學の傳統的理想に於て同致のものである點を透谷は論難したのである。兩大家のこのやうな理想は寧ろ時代を逆行するものであつて、新時代に寄與する何物でもなかつた。文壇的にも社會的にも最も影響を多く與へる當代二大家の筆によつて、さういふ理想や精神が高唱

される不幸を透谷は痛嘆せずには居られなかつた。

さて、紅露二家によつて高唱された元祿文學の理想として、透谷が考へたものは何であつたかといふと、「粹」と「侠」とであつた。彼は「粹を論じて伽羅枕に及ぶ」に於て、德川時代文學の粹と侠とについて論じ、紅葉の「伽羅枕」に再び論及してゐる。

註
1 今日の藝術の意である。
2 「內部生命論」 全集六〇頁、改造社全集二二八頁、岩波文庫一九七―一九八頁、
3 「粹を論じて伽羅枕に及ぶ」全集二八二―二八三頁、改造社全集一五二頁、岩波文庫四五頁、
4 明治二十三年七月から讀賣新聞に連載、紅葉全集第二卷、明治大正文學全集第五卷等に所收、
5 明治二十四年十月刊行、「汁淨瑠璃」「寢耳鐵砲」を收む、

（B）粹　と　侠（平民思想）

「粹を論じて伽羅枕に及ぶ」（明治二十五年三月）

（博文館　透谷全集　二八〇―二九〇頁
改造社　現代日本文學全集卷九　一五一―一五四頁
岩波文庫　北村透谷集　四三―四八頁）

德川時代文學中の一大勢力であつた「粹」は近松巢林子以前には多く此の語を見ないが、八文字

屋以後最も盛であり、洒落本、こんにやく本、草双紙類の作家が唯一の理想としたものであるとし、そしてその粋の系統は平安朝の風雅をその遠祖とし、最も近い祖は戯曲と遊廓であるとして、日本固有の藝術心から自然的變遷屈曲を經てこゝに至つたと透谷はいふ。

元祿の當時、武門の權勢は漸く衰へ、華美を競ひ、遊惰を事とし、その時當代の風教を維持するには朱子學を宗とする儒教があつたが、その風教を支配する力は乏しかつた。時代の趨勢は如何ともし難いものである。法律を嚴重にしても風俗の狂瀾を遮り止めることはできない。かうして「外には嚴格を裝ひたる武士道の勇者も、内には言甲斐なき遊冶郎にてありし。泰平と安逸とは人心を驅つて遊蕩に導く」に至つて、「遊廓の勢力甚だ蔓延した」のである。

かういふ風に滔々たる遊蕩の氣風が一世を風靡するに至つて、粋は「文學上の理想」として出現し、「光明を遊廓内に放」つた。かくて粋は「遊冶社會の本尊佛」であり、「色道修行者の最後の勝利」として光芒を放つのであつたが、この粋に相照應して共に威光を輝かしたものに「俠」があるといふ。「蓋し粋は愛情の公然ならぬより其障子外に發生せしもの、俠は武士道の軟弱になりしより共屏風外に發達せしもの。此二者物異なれども共原因は同樣にして姉と弟との關係あり。然るが故に粋は俠を待つて益粋に、俠は粋を賴みて益俠に、この二者隱然、宗教及び道教以外に一教門

を形成したるが如し。」」。かうして「粋と侠とは遊蕩の頽風より生じ、遊廓を以てテンプルとなした」のであるが、當時の洒落本戯作類（當時文學の最大部分を占めるものである）がこの粋と侠との勢力を助成したのであるといふ。即ち當時の文學者は「遊廓内の理想家にして且つ遊廓場裡の寫實家」であり、「愛情を高潔なる自然の意義より解釋せず、遊廓内の腐敗せる血涙中より之を面白氣に書き出でたる者」であるからである。この「遊廓内の理想を世に紹介し世に教導した」ことこそ彼等元祿文學者の大罪惡であるとする。彼等は低劣な世狀を寫し、或は世の風俗に迎合するのみであつて、高き理想を示して民衆を指導するところがなかつたのである。殊に戀愛に關してさうであつた。このことは「伽羅枕及び新葉末集」に於ても透谷が述べた非難點であつた。けれども、粋も侠も人の愛好するものであつて、それを全的に透谷は否定し排斥するのではなかつた。粋と侠に彩られた元祿文學を全的に攻撃し抹殺するものでもなかつた。即ち嚴格な封建制度下に於て、淫靡な世狀を制抑するのには儒教の力より他にはなく、宗教の力も及ばず、覊束ない禮教をもつて高潔自然の戀愛を抑制してゐたのであるから、いきほひ變態のものが出現して世人の渇仰の的となつたことは不思議ではないといふのである。それはたとひ變態として現れたにしても、[1]「嘗て我邦に擧げられたる平民の聲なりと觀する時に余は無量の悦喜をもつて彼等に對するの情あり。」と、自由思想

家としての、平民主義者としての透谷は好意的に肯定的に認識してゐるのである。たゞその粹と俠とを「身を食ふ蟲とならしめ」「身を傷ふものとならしめ」た點が元祿作家の大罪であるとするのである。

さて、粹と戀愛とはどういふ點が異なるのであるか。

戀愛は元來その性質は白晝のやうになり得るものではなくて盲目である。それだからこそ文學上に於ては古來の大作名篇をも生じたのである。即ち戀愛が人を盲目にし、癡愚にし、燥狂にし、迷亂させるからこそ古今の名作が生れたのである。造化自然の神に貫くことを得たから名作の名作たる所以であるといふ。

これに對して、粹はどうであらうか。粹は白晝の如きを旨とし、盲目でないことを尊び、戀愛に溺れ迷ふ者を笑ふ。即ち迷亂しないのをもつて本旨としてゐるやうである。

「粹は智に近し、即ち迷道に智を用ゆる者

「粹は德に近し、即ち不道に道を立つる者

「粹は仁に通し、即ち魔境に他を慈しむ者

「粹は義に近し、粹は信に通し、假僞界に信義を守る者

であるとし、粹の極意は「迷へる内に迷はぬを重んじ、不德界に君子たる可きこと」であるとした。これは戀愛の本質とは相反する。粹は双愛的ではない。即ち迷はずして戀することを旨とする。他を迷はすことはあつても自らは迷はないのを法とする。何故ならば、自分自身が迷へば癡となり、癡となれば粹を立拔くことができない。粹の智が失はれ、不粹であるところの戀愛に墮ちて、粹の落第生となるのである。

「我も迷はず、彼も迷はざる戀も粹なり。

「彼迷ひ、我迷はざる間も或は粹なり。

我も迷ひ、彼も迷ふのはもはや粹ではない。それでは粹の極致、粹の粹とはどんなものであるか。即ち「靡かぬ者を途に靡かす迄に心を隱かに用ひて、而して靡きたる後に身を引く」ことをもつて最好の粹であるとした。迷はざるを迷はせ、然る後に我は退くことが粹の粹である。

以上述べて來たところの觀點から、透谷が紅葉の「伽羅枕」を讀んだ時に、そこに「粹の粹を寫さんとせし跡歷々として」ゐるのを見たのであつた。しかし透谷は紅葉を見るのに、かつての元祿文學者のやうな「遊廓内の理想家」ではないとしてゐる。即ち「紅葉は當今の歐化主義に逆つて起りし文人なり。純粹の日本思想を以て文壇に重きを持する者なり。（中略）さはれ紅葉は德川時代の

所謂好色文士とは品異れり。一篇の想髓好色を畫くよりも寧ろ粹と俠とを狹き意味の理想に凝らし出でたり」として、そこに元祿文學者との差異點を認めてはゐるが、「今日の紅葉にして鞭を擧げて此問題に進まんとは余の期せざりしところなり。」と、作家精神の逆行と思想的良心の汚濁を嘆いたのであつた。廣義に考へれば單に一個の紅葉への批判ではなくて、當時國粹主義の波に乘つて起つた元祿文學の傳統者模擬者へ與へる戒告でもあつたであらう。透谷が肉情的戀愛、好色を好しとしないのはそのキリスト教的理想主義に裏づけられた浪漫主義者として當然のことであるが、そこに小田原藩の儒者を父として生れた透谷の道德觀の上に、一抹の儒教的道德律の陰翳がなかつたとは斷言できない。

粹と俠とがこの國の文學の傳統的思想の所産として嚴格な封建制下に出現し、遊廓と町人階級との隆昌と勃興とに助成され、又そこが人民の解放場であり理想鄕であつた點については、自由論者として平民主義者としての透谷は、封建制度下に於ての平民と特權階級との間の社會的文化的勢力の消長といふ點に於て、その歷史的意義は正當に認識し許容したのである。しかし紅葉が歐化主義に逆らひ、純粹日本思想を現出するものとして粹と俠とをその理想とし、もつて元祿文學の後繼の代表であるやうな有樣に對して透谷は我慢ならなかつたのだ。泰西文學の浪漫思想とキリスト教思

想と自由民權思想との教養影響下にあつた透谷が、新時代の新知識として、理想主義者として、人道主義者として、舊封建制度下の舊思想、舊社會的風習への反撥攻撃彈劾をせずには居られなかつたのは當然である。中にも封建的戀愛觀、文學觀に對しては激しい彈劾をもつて鬪爭せずには居られなかつた。元祿文學の模擬者流が封建思想を繼承して、それを文學の理想として寫し出すのを見るのには堪へられなかつた。そこには一世を指導し批判する進歩的な何物も存在しないのである。(2)「國民の生氣は、その創造的勢力によつてトするを得べし。尤も多く保守的なるとき、尤も多く固形的なる時、國民は自然に墳墓を眺めて進みつゝあるなり、創造的勢力は潮水を動かして、前進せしむるもの」であるといふ透谷の黎明的な鋭く明るい眼光を認めないわけには行かないのである。

さて、自由思想家、平民主義者、人道主義者としての透谷が、德川封建制度下に於ける或る程度の(3)「平民の聲」であり、人民の解放であると認めたところの、元祿文學の粹と俠との世界について、「德川時代平民的理想」「德川時代平民的虚無思想」の二つの論文の中にも書いてある。次に見て行かうと思ふ。

註 1 「德川時代平民的理想」全集一八五――一八六頁、改造社全集一六八頁、岩波文庫七八頁、
2 「國民と思想」全集二二――二三頁、
3 註1に同じ、

『徳川時代平民的理想』（明治二十五年七月）

（博文館　透谷全集　一八三―一九九頁）
（改造社　現代日本文學全集九　一六七―一七一頁）
（岩波文庫　北村透谷集　一七六―一八四頁）

「我國平民の歴史は始めより終りまで極めて悽惻暗澹たる現象を錄」してゐるので、徳川以前には平民の思想として世に存するものが甚だ微々たるものである。徳川時代に入つて平民勃興の機運が完熟する面を持つに至つた。それは貴族平民の兩階級が徳川時代になつて大いに亂れたことである。即ち徳川氏は三河武士をもつて天下を制したので、從來の貴族平民の階級が大體に於て壞裂し、永年の亂世のため貴族であつた者が平民となり、平民であつたものが貴族となつたものもあつて、平民は從來の平民よりも活氣を帶び、その思想も一種の特色をもつて武門のそれと對峙的でさへあつた、

「宜なるかな、我邦に於て始めて平民社會の胸奥より自然的育生の聲をこの時代に於て聞きたるや。

人は元祿文學を卑下して日本文學の恥辱是より甚しきはなしと言ふもの多し。われも亦た元祿文

學に對して常に遺憾を抱く者なれど、彼をもつて始て我邦に擧げられたる平民の聲なりと視ずる時に余は無量の悦喜をもつて彼等に對するの情あり。」

俳諧も淨瑠璃も戯作も、この元祿の時代に出たのであつて、「彼等の物皆な平民社會の心骨より出でたるものなることを知らば、余は寧ろ我邦の如き貴族的制度の國に於て平民社會の初聲としては彼等を厚遇するの至當なるを認むるなり。」しかしながら、徳川時代はまた嚴格な封建制、階級制の完熟した時代でもあつたので、平民の功名心も冒險心も想像も希望も一定限度を越えることができず、武權の墻壁がそれらを遮つてゐた。武士階級に厚遇された學藝の士は平民のためのものではなく、能樂も謠曲も武士階級のものであつた。自然、平民は「卑調の趣味に甘んぜざるを得」なかつた。謠曲に對應するやうに淨瑠璃の發生燗熟があり、太平記平家物語等武士階級の歡迎した物語類に對して平民の思想に相應した物語小說類が生れ、三絃の出現は俗曲を發達させた。また俳道に於ても平民の思想は大いに氣を吐いたのである。かう見て來ると、「平民は實に徳川氏の時代に於て、大に其思想を煥發したるものにして、族制的大隔離の餘を受けて或意味に於ては高等民種に對して競爭の傾きを成し來れるなり。」

平民といへども劣等種族ではないのである。その思想は特權階級に拮抗することはできなくても、

自ら不羈磊落の調子を持つて居り、それが當時の社會的政治的の抑壓の障壁に當つたとき、「一轉して虛無的の放縱なるものとなりて、以て暗に武門の威權を嘲笑せり。故に彼等は自然に政權を輕視して、幕府の紀律に繫がれざる豪放の素性を養ひ、社會全體より視る時は一種の破壞的原素を其中に發生せしめて大に幕府を苦しめたり。」(一)例へば禁制に觸れた戲作だとか、遠島に處せられた畫家だとか、或は幕政を輕侮して、平民の保護者であり、抑壓者に對しての破壞的反抗者であつた俠客の出現だとか、平民の解放場であつた遊廓の隆盛だとか、さういふものはこの現象であり、中にもこの俠と遊廓とは大現象であるといふ。

凡そ女性が亂世の後の泰平な天下の人心に及ぼす力といふものは偉大である。特に「紳士風（ゼントルマンシップ）」といふものを形成するには女性の力は偉大なものである。だから、平民の中に在つた紳士の理想は遊廓の勢力によつて大きい變化を經たのである。

「遊廓は一個の別天地にして其特有の粹美をもつて其境內に特種の理想を發達し來れり。而して煩惱の衆生が歸依するに躊躇せざるはこの別天地內の理想にして、一度、脚を此境に投じたるものは必らずこの特種の忌はしき理想の奴隷となるなり。斯の理想は世上に滿布したり。此理想は平民社會に擴がれり。むしろ高等民種の過半をも呑みたり。或時は通と言ひ、或時は粹といふもの此理

想に外ならざるなり。而して此理想なるものは即ち平民社會の紳士を作りし潜勢力にして、平民紳士の服裝、擧動、會話、趣味、この理想に基づかざる事甚だ稀なり。」

かうして平民に特種の思想を生じたとはいふものの、思想といふものは時代の兒であるから、自然、封建的武勇とか忠孝の大道とかを武士階級から掬養し、武士の理想とするところのものを平民も亦理想とする點があつた。即ち武士の「精華なるシバルリイ」は平民もまた模擬したのである。かうして平民社會に「粹」と「侠」とを生じたのであるが、平民の位地がさうであつたやうに、彼等の粹も侠も「偏固なる、矮少なる、むしろ卑下なる理想」であつた。自然の趨勢は人力の如何ともしがたいもので、從來文學は特權階級のものであつて、平民は思想上の自由を持たなかつたやうであつたが、社會的文化的の消長によつて平民は平民なりに理想を抱いて、これを文學の上に形づくるに至つた。しかしその理想とする紳士も美人も英雄も、これまで述べて來たところでわかるやうに眞に理想のものではなく、偏固な、矮少な、卑下なものであつた。

透谷は次にわが平民社會の侠と西歐の騎士道とを比較してゐる。

「彼の歴史は我歴史にあらず、彼の貴族は我の貴族の如く平民と離れたるにあらず、彼の平民は我平民の如くに貴族に遠き者にあらず、加ふるに彼には平民と貴族とを繋げる宗教の威靈ありて、

敎堂に集まる時に貴族平民の區劃を無みしたり。而して我にはこの大勢力あらず、宗敎にも自からなる階級ありて印度の古時をうつし出しければ、これも我が平民を貴族より遠ざくるの助けをなせし事明らかなり。彼シバルリイは朝廷との關係淺からずして、共華奢麗澤も自からに王氣を含みたり。而して平民社會には之に反して政權に抗し、威武に敵する氣禀あるシバルリイを成せり。彼のシバルリイには戀愛の價値高められて、俠は愛と共轍を儔べつゝ自から優美高讃なる趣致を呈せり。我が平民社會に起りしシバルリイは共ゼントルマンシップに於て旣に女性を遊戲的玩弄物になし了りたれば、戀愛なるもの甚だ價値なく、女性のレデイシップをゼントルマンシップの裡面に涵養するかはりに、却つて女性をして男性の爲すところを學ばしめて、一種の女俠なるものを重んずるに至れり。この點に於て我がシバルリイは彼のシバルリイの如く重味あること能はず、我が紳士風は彼の紳士風の如く優美の氣韻を稟くること能はず、女性の天眞を殺して自らの天眞をも自損せり。彼のシバルリイは「我」を重んじて輕々しく死し輕々しく生きず、我がシバルリイは生命を先づ獻じて然る後にシバルリイを成さんとするもの丶如かりし。己れの品性は磨ぐこと多からずして、他の儀式禮法多き武門に對敵して反動的に放縱素朴に走りたり。宗敎及び道德は彼のシバルリイに缺くべからざる要素なりしに我が平民のシバルリイは寧ろ當時の道德組織を斥ぞけ、宗敎には緣遠き

ものにてありし。」

要するに彼のシバルリイは「我がシバルリイの如く暗澹たる時代に生れたるにあらず。我がシバルリイのごとく壓抑の反動として兇暴に對する非常的手腕として發したるものにはあらで、燦然たる光輝を放ち」たるものであるといふ。

透谷は最後に、「若し夫れ俠なるものを愛好するやと問はるゝ人あらば我は是を愛好するなりと答ふるに躊躇せざるべし。然れども我に俠を重んずるやと問ふ者あらば我は答ふるところを知らず、われは實に德川時代に平民の理想となりて異色の光彩を放ちしこの「俠」を其時代の平民の爲に憐れむなり。かつて幡隨院長兵衛の劇を見たる時にわれは實に長兵衛の衷情を悲しめり。然れども我は長兵衛の爲に悲しむより寧ろ當時の平民の爲に悲しみしなり。彼等平民は自ら重んずる故を知らず、自から俠客なるものをして擅横縱暴の徒とならしめたり。俠客の俠客たる所以甚だ重しとせず、平民界に入りて一種の理想となりたる跡眞に痛むべし。」と、俠といふものが、起らなければならなかつた德川時代の社會を慨嘆し、歪められた俠を理想としなければならなかつた當代平民に深い同情を寄せてゐるのである。

透谷のこの論文は粋と俠との由つて來るところを說いたのであるが、その間に、平民の勃興と平

民文學の發生發展に說き及んで、「無量の悅喜」を抱くものだと述べてゐる。町人の勃興について、町人の經濟問題、近代資本主義の發生展開のことが述べられてゐないのは遺憾な點であるが、早くも階級意識の問題が取扱はれ暗示されてゐる點は注目すべきところである。武士階級と平民階級との對立に於て、平民階級に大きい同情を注いだ點は、自由民權の政治社會に年少の時代を經過した透谷の、平民主義者として自由論者としての面目あるところであつて、兩階級の間の文化的社會的勢力の盛衰に歷史的意義を正しく認めたことは、今日では常認であるとしても、透谷の時代に於ては先覺的な卓拔な見解であつたと考へられる。

註 1 元祿六年八月、三宅島に流された英一蝶を指すのであらう。

『德川時代平民的虛無思想』 (明治二十五年七月)

(博文館　透谷全集　一九九——二一五頁
改造社　現代日本文學全集九　一七一——一七五頁
岩波文庫　北村透谷集　八四——九二頁)

「焉馬、三馬、源內、一九等の著書を讀む時にわれは必ず彼等の中に潜める一種の平民的虛無思想の絃に觸るゝ思あり。就中一九の著書、膝栗毛に對しでしかく感ずるなり。」

と、透谷は先づ所謂戯作文學と言はれるものゝ中に虚無思想の存在を指摘した。次に、

「戯文戯墨の毒弊は世俗の衆目を顛墮せしのみかは、作者自身等をも顛墮し去んぬ。然れども其罪は之を獨り作者に歸すべきにあらず、當時の時代豈作者の筆頭を借りて其陋醜を遺存せしものにあらずとせんや。」

といふ。それでは、時代が何ういふ風に作者に働きかけたのであらうか。

完熟した封建制度下に於て、武門の榮華は平民の幸福を剝脱するものである。德川氏の封建制は世界でも完全なものゝ一であると云はれてゐるが、その封建制と天下の泰平とが極點に達した時に、武門も平民も共ににその階級は自壞作用を起すに至つた。卽ち前者は「盛榮の餘に廢れ」、後者は「失望の極に陷落」したのである。

儒教は規矩繩墨を强ひ、形式に陷つて、社會の風教を支配し人間の精神を救ふものではなかつた。佛教もその卑近な敎派のみが而も屈曲して平民の間に入り、迷信は彼等を擄にした。俳道の普及も途にはその粹美を平民が拋棄したために人民救濟を完徹しなかつた。かくて、一社會の裡面には常に懺々の聲あり。不遇の不平となり、薄命の嘆聲となり、憤懣心の慨辭となりて、噴火口端の地底より異樣の響の聞ゆる如く」であつた。しかし人間は自由を求めてやまない。

一自由は人間天賦の靈性の一なり。極めて自然なる願欲の一なり。然るに彼等は呱々の聲の中より既にこの靈性を喪へるを自識せざる可からざる運命に抱かれてありたり。自然なる願欲は抑へて不自然なる屈從を學ばざる可からざるタイムの籠に投げられてありたり。人誰れか全くタイムの籠に捲縛せらるゝを心地よしとするものあらむ、人誰れか天賦の靈性を自殺せしむべき運命を幸福なりとするものあらん。一

人間は自由を享有すべきものである。だから、抑制と苦痛とを逃れて一つの理想境を造り、自ら縦にするところがなければならなかつた。その思想の世界が即ち透谷の云ふ平民的虛無思想であつた。彼は次のやうに云ふ。

「凡そ社會の組織封建制度ほど不權衡なるものはあらず。而して徳川氏の封建制度極めて完成したるものなりし事を知らば社會の一方にヂスコンテンションの黑雲も亦た彼の如くに廣大なりしものあらざりしを見るべし。その不平の黑雲の尤も多く宿るところは尤も深く人間の靈性を備へたる高尙なる平民の上にあり。阿諛佞辯をもて長上に拜服するは小人の極めて爲し易きところにして、高潔なる性格ある者に取りて極めて難しとするところなり。もし今よりして當時の平民の心裡の實情を描けば、あはれ彼等は蠖蟄の苦を甘んずるにあらざれば放縱豪蕩にして以て一生を韜晦し去る

より外はなかりしなり。一種の虚無思想彼等の心性上に廣大なる城郭を造りて彼等をして己れの靈活なる高尚の趣味を自殺せしめ、希望なく、生命なき理想境に陷沒し入らしめたり。」

　このやうに考へて來ると、「十返舍一流の戲墨は實にこの種の思想境より外に鳴り出でたる平民者流の自然の聲」だといふのである。そして、「人生の靈存（スピリチユアル・エキヂステンス）を頭より尾まで茶にしてかゝりたる十返舍も一個の傲骨男兒」であり「青山を抱いて自由の氣を賦せしシルレルと我好傲骨男子と其搖籠の中にありし時の距離幾許ぞや。」と考へる。しかし惜しい哉、「彼の如き豪逸なる資情を以て、彼の如きゼヌインのウイツトを以て、而して彼の如くに無無無の陋巷に迷ひ、無無無の奇語を吐き、無無無の文字を弄して、遂に無無無の代表者となつて終らしめたるも抑も時代の罪にあらずして何ぞや。」と透谷は十返舍の爲に同情の涙をそゝぐのである。

　さて透谷は、自由こそは當然人間の享有すべき人間天賦の靈性の一であると考へる。だから、人間の靈性自由が奪はれ、沒却された時代は暗黑時代であると考へる。德川時代平民はこの暗黑の時代の眞只中に在つた。そして喪はれた自由を求めて遂に彼等が陷沒したところの「希望なく、生命なき理想境」とは、「粹」と「俠」とであると考へた。德川氏の封建制度階級制度がその當時の平民をしてその人間としての靈性を充分に發揮させることができないやうにし、絕望の底に沈ませ、

遂に彼等を一種の虚無思想に驅り立て、それは一方には粹といふ逃避的思想となり、他方では俠といふ下剋上思想となつたといふ。

透谷はこの粹と俠との源流を、「極致の翼にして天地に充滿する一種の精氣」たる「至粹」であるとし、この至粹から二派を生じ、一は難波の近松、西鶴等の「艶美（所謂粹）」であり、他の一は江戸の京傳、馬琴を宗とする「俠勇」であるとし、「其濫ほすところはナイル河の埃及に於けるが如くに我邦の平民社會を覆へり。」といふ。

さて至粹とはどういふものであるかといふに、人間や時代がこれを作るものではなくて、天地玄奧の氣であり、本然のものである。人間や時代はそれを或る境地に當て嵌めて、そこにそれ〲の理想としてあらはすといふ。即ち「至粹の降るところ、臨むところ、時代之れを受けて其時代の理想を造り、その時代を代表するもの之を已が理想の中心とす。」だから、至粹は時代と國柄とによつて、或はウィリアム・テルの自由の氣となり、楠公の忠義の精氣となり、ルーテルの大思想に靈妙の力を添へたとする。或はまた族制々度の國にはそれとしての理想となり、立憲政體の國にはそれとしての理想があるとする。

それならば、德川時代平民の理想としてあらはれた至粹とはどんなものであつたか。こゝに現れ

たのは源流の眞の至粹ではなくしてその末流の粹と俠とであるといふ。そして粹を代表するものは上方の近松、西鶴等であり、俠を代表するものは江戸の京傳、馬琴等であり、かやうになつたのは「關西の氣質と關東の氣質」の自然に異なるところに由來するものであり、この兩者の頭上には初めは至粹が宿つたのであるが、「一は之を俠勇に形成し、一は之を艶美（所謂粹）に形成したるの別あるのみ。」で、俠は江戸に限り、粹は難波に限るといふものではなく、「難波と江戸との理想」の異なる點によるのであるといふ。

透谷は時代の預言者は思想界に最も勢力ある文士であるといつてゐる。この點から德川時代の代表的作家の思想を闡明し、その思想の差異を關東關西の地方的特色に於て對比した。この透谷の鋭い批評の眼識は注目されてよい。

德川時代の平民思想を透谷の解釋したやうに解釋することは、今日に於ては既に常識的でさへあつて、斬新な解釋ではない。しかし階級意識の問題の低度であつた當時の文壇にあつて、早くも階級思想に着目し、分析したことは注目すべきことであらう。

「わが德川時代平民の理想を査察せんとするは我邦の生命を知らんとの切望あればなり。（中略）社會の外面に顯はれたる思想上の現象に注ぐ眼光は須らく地下に鑿下して幾多の上層以下に流るゝ

大江を徹視せん事を要す。」といつて、彼が平民思想に傾倒し、我が國の眞なる姿を知るにま大業階級の思想を考察しなければならないとした點には、先覺者透谷の面目が輝いてゐると思ふ。

以上、これらの論說から、封建思想、階級制度に對する透谷の激しい反抗的破壞的息吹きを感じる。もとよりその根柢となり裏づけとなつてゐるものは、彼が通過して來た自由民權思想から出發した自由の思想であると思はれるが、こゝに彼の理想主義的自由平等觀、平民主義の世界觀を見るのである。

五、文學觀

これまで見た諸論說に强調され點綴されてある透谷の思想傾向を見るに、束縛され玩弄物視された女性の封建的束縛からの解放を叫び、自然な位相にある純粹の戀愛を說いて好色的肉情的戀愛を極度に嘲罵排擊し、特權階級に對する平民の擡頭に拍手を送つたなど、卽ち新しい女性觀、戀愛觀、平民思想觀の立場に於て、封建的既成道德、社會的舊習慣、生活上の因襲等に對して爲された反抗、批判の中に、透谷の反抗的破壞的傾向を見たのである。この傾向は彼の略歷、戀愛を見る場合に既に抽象的思想傾向だけではなく實踐に移されてゐることを知る。

次に文學觀に於て、功利主義的文學に對して彼の示した攻擊精神の激しさと反抗的傾向とを見ようと思ふ。その前に一言文明批評家としての透谷の思想的情熱について觸れて置きたい。

八犬傳の伏姬、歌念佛のお夏を通じて封建的女性觀の解放と新しい戀愛觀とを述べ、或は近松、西鶴等を批判することによつて粹と戀愛とを論じ、馬琴、京傳等を批判することによつて俠と粹とを論じ、或は一九の作品その他によつて平民の自由の精神を發見したなど、透谷の文學は文學を通じてなされた文明批評の先覺的精神に輝いてゐる。

(1)「何れの時代にも預言者あり。大預言者あり、小預言者あり。其宗敎に其思想に、彼等は代表者となり、嚮導者となるなり。彼等は己れの「時」を代表すると共に己れの「時」を繼ぐべき他の「時」を嚮導するなり。（中略）カアライルの批評的眼光を以て觀へば、預言者は其精神を死骨と共に棺中に埋めず、巍然として他の「時」に靈活し、無聲無言の舌を以て一世を號令するものなり。（中略）然り何れの時代にも或一種の預言者あることを疑はざれば、我は文士を以て最も勢力ある預言者と見るの外なきなり。」

と、文士は時代の預言者として思想界に最も重きをなすものであるといふ透谷は、文學者といふものを時代の先導者であり文明批評家であるとして正當に認識した。この立場に於て透谷が、文學

者の態度、作家精神に關して、元祿文學の傳統に甘んずる文學者流にしば〱言及してゐるのをわれわれは見て來たのであつた。そしてさういふ透谷の文學に文明批評が在ることは當然である。文學と文明批判とが別途のものではなく、文學の中に一世を指導する高邁な批評精神のあることは文學の正統の道であつて、その點透谷の文學は正しかつたといはれてよいと思ふ。透谷の思想はまだ圓熟せず、或はそこに青年客氣の烈しい語調に充たされたものがあつたとはいふものの、若き世代の先驅者が自らの情熱と信念とによつて、當代社會、當代の風潮に批判を加へ、その進むべき道を示した點には、批評精神の眞摯さと正しさがあつた考へられるのである。

註 1 「德川時代平民的虛無思想」 全集 二一一——二一二頁 岩波文庫九〇——九一頁
改造社全集一七四——一七五頁

『快樂と實用』（明治二十六年四月）

（博文館 透谷全集 一〇一——一一三頁
改造社 現代日本文學全集九 二〇八——二一三頁
岩波文庫 北村透谷集 一六三——一七四頁）

「明治文學管見の一」と傍題して、「主觀に於ては美の要素なりと雖、客觀に於ては美の結果」であり、「內部にありては美を構成するものなりと雖、外部の現象に於ては美の成果」であるとこ

ろの快樂と實用といふ二要素について論じてゐる。これは實用を主とする文學とさうでない文學とに相渉つて、その相違點と關連點とについて論じてゐるものと考へられる。

『「快樂（プレヂュア）」と「實用（ユチリチー）」とは疑もなく「美」の要素なり、必ずしもプレトーを引くに及ばず。マシュー・アーノルドは「人生の批評としての詩に於ては、詩の理、詩の美の定法に應ふかぎり人生を慰め人生を保つことを得るなり」と云へり。

文學が一方に於て人生を批評するものなることは余も之を疑はず。然れども、アーノルドの言ふ如く、人生の批評としての詩は又た詩の理と詩の美とを兼ねざるべからず。吾人文學を研究せるものは、單に人生の批評のみを事とせずして、詩の理と詩の美とをも究むるにあらざれば不可なるべし。

人生を慰むるといふ事より、Pleasure なるものが、詩の美に於て、缺くべからざる要素たる事を知るを得べし。人生を保つといふ事より Utility なるものが、詩の理に於て缺くべからざる要素なる事を知るべし。』

といふ。さて、美は實に人生の本能に於て本性に於て、自然に願欲するものであるが、その美の要素である快樂について見るに、「ピュリタニズムの極端にまで攀ぢ登りて見ても、唯利論の絶頂

にまで登臨して見ても、人生は何事か快樂といふものなくては月日を送ること」はできない。人生は快樂を要求する。では、その快樂とは何であるか。

「快樂は卽ち慰藉（Consolation）なり。」。人間はどこかに何らかの個々特種の快樂を有し、人々樣々の慰藉を持つてゐる。そしてその普通の快樂とは何であるかといふと、「美くしきものによりて、耳目（Sight and hearing）を樂しますこと」である。しかしながら、「マインド（智、情、意）の發達するに從ひて、この簡單なる快樂にては滿足すること能はざるが故に、更に道義（モーラ）の生命（ライフ）に於て、快樂を願欲するに至るなり。道義の生命に於て、快樂を願欲するに至る時は、單に自然（ネーチュア）の模倣（イミテーション）を事とする美術を以て眞正の滿足を得ること能はざるは必然の結果なるが故に、創造的天才（クリエーチブ・ジニアス）の手に成りたる美を愛好するに至ることも亦た當然の成行なり。（中略）其觀察點より推究する時は、尤も進步したるモーラル・ライフ（道義の生命）を有つものは、尤も健全にして、尤も圓滿なる美を願欲するものなることは判斷するに難からじ。而して社會進步の大法を以て之を論ずる時は、尤も完全なる道義の生命を有する國民が尤も進步したる有樣にある事は明白なる事實なれば、從つて又、尤も圓滿なる快樂を有し、尤も完全なる美を願欲する人種が尤も進步したる國家を成すことは容易に見得べき事なり。」かくて、「人生はフヒジカルに於て進步すると同時に、モーラルにも進步する

ものなり。Phisical world の擴まり行くと共に、Moral world も擴まり行くもの」であるから、道義的人生に相渉るべき適當な快樂がなければならない。こゝに於て、「道義の生命の中心なる靈魂」をもつて、或はサブライムといはれ、或はビューチフルと云はれるところの、「美の表現の中心なる宇宙の眞美」を味はふ必要が起るといふのである。

次に「快樂」と「實用」との關係であるが、前述のやうに快樂の他の意味は「慰藉（コンソレーシヨン）」である。そしてその慰藉といふのは「孤立したる立脚點（アイソレーテツド・スタンドポイント）」の上に立つものではなくて、人間に苦痛といふものがあるために始めて慰藉といふものが存在する。では、何故人間には苦痛があるか。

「欲（パツシヨン）なる魔物が人生の中に存すればなり。凡ての罪、凡ての惡、凡ての過失は欲あるが故にこそあるなれ、而して罪、惡、過失等の形を呈せざる内部の人生に於て、欲と正義と相戰ひつゝある事は、苟くも人生を觀察するに缺くべからざる要點なり。この戰爭が人生の靈魂に與ふる傷痍は即ち吾人が正義の生命に於て感ずる苦痛なり。」

かくて、苦痛と慰藉（快樂）とは相對的のものであるから、苦痛は必要あつて慰藉を求める。慰藉は美しいものを以て苦痛の源因である欲を柔かにし、その鋭鋒を挫くのである。こゝに於て、必要といふことが存在するからには慰藉（快樂）は多少實用的のものであることになる。それは例へ

ば梅花と櫻花との場合のやうなものである。卽ち、梅花は、その花は單に慰藉の用に立つものであるが、その果實は實用のものである。櫻花は、果實は、實用にならないから單に慰藉だけのものかといふと、貴人の庭園に於ては必ずなくてはならないものであるから、この點櫻の花も幾分實用の性質を備へてゐる。

次に「實用」についてゞあるが、人間は欲の動物であるから、自己の滿足を得るために有形無形に願求する性質がある。このために實用が起つたのであるといふ。そして「物質的人生（フヒジカレライフ）と道義的人生（モーラ、ライ）」との二面に於て進歩する人文の進歩に應じてその實用も進歩し、高度化する。卽ち、實用は物質的需用だけでなく道義的需用をも充たすに至るのである。

さて、文學といふものは道義的人生に相渉るべきものであるから、人間の道義性を滿足させるに足るものでなければならぬ。そのためにはどんなことが要求されるのであるか。

「人間を正當なる知識に進ましむるもの（學理）

「人間を正當なる道念に進ましむるもの（倫理）

「人間を正當なる位地に進ましむるもの（美）

である。以上述べたところによつて、

「快樂卽ち慰藉は、道義的人生に缺くべからざるものと共に、實用も亦た道義的人生に缺くべからざるものなる事を見たり。但し慰藉は主として道義的人生に渉る性を有し、實用は客觀に於ては物質的人生に渉ると雖、前にも言ひし如く、到底主觀に於ては道義的人生にまで達せざるべからざるものなり。」

「次に、文學に於ける快樂と實用は如何。

「快樂と實用とは、文學の兩翼なり、雙輪なり。（中略）然れども快樂と實用とは文學の本體にあらざるなり。快樂と實用とは、美の的（Aim）なり。美の結果（Effect）なり。美の功用（Use）なり。「美」の本體は快樂と實用とにあらず。」

「快樂と實用とは詩が兼ね備へざるべからざる二大要素なることは疑ふまでもなし。然れども詩が必ずこの二大要素に對して隷屬すべき地位に立たざるべからずとするは、大なる誤謬なり。

吾人が日本文學史を研究するに當りて第一に觀察せざる可からざる事は、如何なる主義。如何なる批評眼、如何なる理論が主要の位地を占有しつゝありしかにあり。而して吾人は不幸にも、世益主義（世道人心を益せざるべからずといふ論）勸懲主義（善を勸め惡を懲らすべしといふ論）及び目的主義（何か目的を置きて之に對して云々すべしといふ論）等が古來より尤も多く主要の位地に立てるを見出す

なり。斯の如くにして、神聖なる文學を以て、實用と快樂に隷屬せしめつゝありたり、宜なるかな我邦の文運今日まで憐れむべき位地にありたりしや。」

透谷は、人生に於ける快樂と實用から進んで、文學に於ける快樂と實用を論じ、人生のために役立たせようとする實用的功利的立場にのみ傾く文學を排し、單なる實際主義に反對し、寧ろ人間の道義性を滿足させるに足る文學を唱導したのであつた。しかし透谷は、快樂と實用とは文學の兩翼であるとし、また文學は道義の生命の中心である靈魂をもつて美の表現の中心である宇宙の眞美を究めるものであつて、快樂と實用とはその美の二要素であるとしてゐる。このやうに、實際主義の世界を、全然無視したり排斥したりしてゐるのではない。透谷に於ては、快樂と實用とは文學の本體ではない。この二つは美の目的であり、美の結果であり、美の功用であるが、更に美の本質が別にあるとするのである。それは「内部生命論」に言ふところの人間の内部生命を傳へることである。これが文學の使命であると斷定する。こゝに透谷が硯友社等の文學を人生を離れたものとして非難する一方、山路愛山等の說をも反駁する所以があるのである。實用的、實際的世界より以上の高遠な世界に眼を向けることをしないで、眼前の世俗的問題にのみかゝづらつて眩惑されてゐる俗眼者流に對して、戒告を與へたと見るべきであらう。そして藝術至上的、理想主義的立場か

ら實際主義、唯物的功利主義に對する反撃でもあつた。そこに、文學研究の態度を說き、文學の獨立性を叫んだことは注目されなければなるまい。

『精神の自由』（明治二十六年四月）

（博文館　透谷全集　一二三―一三六頁
改造社　現代日本文學全集九　二一三―二一七頁
岩波文庫　北村透谷集　一七四―一八〇頁）

人間の現在の「一生」は有限のものである。しかしこれを分析して考へると、有限であるのは人間の「一物質」であつて、人間の「精神」は無限のものである。

「人間は實に有限と無限との中間に彷徨するもの、肉によりては限られ、靈に於ては放たるゝ者にして、人間に善惡正邪あるは必竟するに內界に於て有限、無限との戰爭あればなり。歸一を求むるものは物質なり、調和を需むるものは物質なり、而して精神に至りては始めより自由なるものなり、始めより獨存するものなり。」

人間の希望とは、此の有限の中にあつて彼の無限の目的に適應させようといふことである。人間は活動する。生存競爭をする。何事かを求める。情に執する。自己を愛する。かういふ人間の活動

は「我」をめぐりて行はれるのであつて、この「我」を離れると人間の活動は殆ど停止する。このやうに人間は倫理道徳を守るよりも前に先づ意欲の僕婢となる。「我」に眼醒めた人間は、希望も目的もなく從來の倫理や道德を墨守して一生を終ることに耐へられないのである。かういふ人間に對する倫理道德といふものは人間を盲目にするものであつてはならない。人間の精神に愬へて來るものでなければならない。何故かならば、人間の覺醒とは精神の覺醒に外ならないからである。かくて、人間を記錄する歷史とは精神の動靜の記錄でなければならない。人生は無邊であるといふ。しかし無意味な無邊ではない。「必竟するに精神の自由の爲めに沙漠を旅するものなり。希望爰に存し、進步爰に萠すなり。之なくんば凡ての事皆な虛僞」であるのだ。

さて、文學とはどんなものであるかといふと、「人間と無限とを研究する一種の事業」であるが、その起因するところは、「現在の「生」に於て、人間が自らの滿足を充さんとする欲望を塡ぐ爲めにある」のである。又、「文學は快樂を人生に與ふるもの」であり、「保全を人生に補ふもの」である。歷史的に文學を見れば、文學といふものは「人生の鏡」であり、「人生の欲望と滿足の像影」として見なければならない。卽ち、そこに哲學や宗教や欲望や滿足を見ることができるのである。しかし、さういふ人生の欲望や滿足よりも、「人生の精神」を第一に知らなければならない。そこ

で、「人生の鏡」に寫るわが國民の「人生の精神」はどんなであつたか。「東洋の最大不幸は始めより今に至るまで精神の自由を知らざりし事なり。」と歎かねばならぬ状態である。しかるに德川時代に至つて、[1]「平民は自由の意志に誘はれて、放縱なる文學を形成せり。爰に至りて平民的思想なるもの ゝ始めて文學といふ明鏡の上に照り出づるものあり。これ日本文學史に特書すべき文學上の大革命」であつた。こゝに出現した平民思想こそは、「人間の精神が自由を追求する一表象」であり、「最後の目的なる精神の自由を望んで馳せ出たる最始の思想の自由」であり、これこそは「遂に思想界に大革命を起すに至らざれば止まざる」ものであつた。

この點から觀る時、明治維新の革命は、勿論政治社會に於て舊習を打破したものではあるが、寧ろ「思想の內界に於て、遙かに偉大なる大革命を成し遂げたるもの」である。即ち「平民は自ら生長して思想上に於ては、最早舊組織の下に默從することを得ざる程に進みてありたり。」。かうして明治維新が行はれたのであるから、「明治の革命は武士の劍槍に成りたるが如く見ゆれども、其實は思想の自動多きに居」たのである。明治の文學はこの維新の大革命に伴つて起つたのである。當然從來の文學と大いに異ならなければならない筈である。舊慣を墨守し、因襲的傳統にかゝづらふのは精神の自由の發現ではないのである。「精神の自由を欲求するは人性の大法にして、最後に到

着すべき所は、各個人の自由にある」のである。精神の自由を追求する一表象としての維新の革命は、政治組織に於ては一人の自由を許してゐるが、衆人の自由を認めない。宗教組織に於ては、主觀的に精神の自由を許すと雖も、社會とは關係のない人生に於てこの自由を享有するのであつて、公共の自由といふものがない。かう見て來ると、人間の精神の自由といふ點から言へば、維新の革命は政治的にはまだ目的の半ばを得たのに過ぎない。しかし思想界には抑制はない。では、われわれの往くべき目標は何であるか。

こゝに見られるものは、自我の覺醒と自由追求の思想的熱意である。文學は時代とともに變るものであり、また當然變らなければならないといふ確信的な理念である。自由を追求する心は、少年透谷が自由民權論に趨り、更に自由黨に關係した經歷を見れば當然のことである。政治行動に絕望を感じ、その救ひを文學の中に見出したのであつたが、文學をもつて新しい世代を指導しようとは透谷の決意であつた。この透谷に對して、明治の動搖は政治的に、社會的に、彼の情熱を燃えさせたのであらう。更にまたその動搖を反映した文學に對して、彼は啓蒙的先驅的情熱をもつて、新しい世代の思想的な據り所を指示したのである。この熱意、理念は更に次の「變遷の時代」「政治上の變遷」を書かせてゐる。

註 1 「德川時代平民的理想」「德川時代平民的虛無思想」參照

『變遷の時代』（明治二十六年五月）

（博文館　透谷全集　一三六―一四六頁
改造社　現代日本文學全集九　二一七―二一九頁
岩波文庫　北村透谷集　一八一―一八六頁）

明治初期の思想界には「相敵視せる二大潮流」が逆卷いてゐるといふ。即ち東洋思想と西洋思想とである。そしてそれらの内部精神を見ると、「長上者の個人的の自由のみを承認して國家公共の獨立自由を知らず、經驗上にも學理上にも國家には中心となりて立つべきものあるを識れども、各個人の自己に各自の中心あることを認めざる族長制度的思想」と、「公共的の自由を經驗と學理とによりて確認し、且握取せる共和思想」とであるといふ。この西洋思想に伴つてといふよりも寧ろ西洋思想を抱いて來たのは物質文明である。

明治といふ時代は政治的にも社會的にも思想的にも「變遷の時代」である。この「變遷の時代」に於ては、「思想界に、若し勢力の尤も大なるものあらば、其は國民に向つて極めて平易なる教理を說く預言者」であらう。換言すれば、「敢て國民を率ゐて或處にまで達せんとする的の預言者は斯

かる時代に希ふ可からず。巧に國民の意向に投じ、詳かに其の傾くところに從ひ、或意味より言はゞ國民の機嫌を取ることを主眼とする的の思想家より多くを得る」ことはできない。

さてこの時代に思想界の預言者として假名垣魯文と成島柳北との二人が注目されるが、前者は「徳川時代の戯作者の後を襲ぎ、而して此の混沌時代にありて放縱を極めたるもの」に過ぎず、後者は「純乎たる混沌時代の産物にして、天下の道義を嘲弄し、世道人心を抛擲して、うろたへる風流に身をもちくづしたるものの一であつた。混沌とした變遷の時代であつたところの明治の初期には、悲しくもかういう種類の文學を國民は持たなければならなかつた。

かういふ時代に、福澤諭吉は文人としては「孳々として物質的知識の進達を助け」た人であり、そして「泰西の外觀的文明を確かに傳道すべきものと信じ」て努力し、又教師としては「實用經濟の道を開きて、人材の泉源を造り、社會各般の機務に應ずべき用意を嚴に」した。この點福澤諭吉は「平民に對する預言者の張本人」であつた。何故かといへば、明治の維新は精神の自由を公共的に振分けようとする革命であつて、福澤諭吉はその目的に適應した預言者であつたのだ。だから透谷は、福澤諭吉を「明治に於て始めて平民間に傳道したる預言者」として認めたのである。しかし透谷は福澤諭吉を完全な預言者として認めたのではなかつた。「時代の驕兒」として認めたのであ

る變遷の時代の驕兒として、平穩な改革家として、外部的な改革者として認めたのである。「國民の理想を嚮導し」たものとは考へなかつた。寧ろ福澤諭吉と相對して思想界の一方の雄として中村敬宇を認めた。しかし中村敬宇は改革家ではなく、適用家であり、福澤諭吉は舊時代に生まれながら徹頭徹尾舊時代を抛げた人であつたが、中村敬宇は「儒教道教を其の末路に救ひたると共に、一方に於ては泰西の化育を適用したり。彼は其の儒教的支那思想を以てスマイルスの自助論を崇敬したり。彼に於ては正直なる採擇あり、熱心なる事業はなし。溫和なる崇敬はあり、執着なる崇拜はなし。」。舊世界と新世界、東西二大思潮が稀有な調和を保つことのできた人であり、この點が、明治の革命の遠見とならないで、一方明治の思想の建設に大功あつた所以であるとするのである。

透谷が、「國民の理想を嚮導」するものと考へたのは、精神の自由を追求してやまない文學者の謂である。

「文學は時代の鏡なり。國民の精神の反響なり。（中略）詩文人は其原素に於ては兵馬の人と異なるなきなり。之を詩人に形り、之を兵士に形るものは時代のみ。國民は常に活動を欲するものなり。國民は常にその巨人を造るなり、國民は常にその巨人によつて其精神を吐くものなり、（中略）精神の枯るゝ時、巨人の隱るゝ時、活動の消ゆる時、國民は既に衰滅の徵を呈するものなり。（中略）吾

人は國民をして出來得る丈自由に其精神を發揮せしめんことを希望するものなり。」

と、透谷の啓蒙的先驅的情熱は、文學者と兵馬の人との一致を說いた。

文學は何物の隸屬でもなく、玩弄物でもなく、又さうであつてはならない。文學者は卑俗な戲作者ではなく、又さうであつてはならない。文學は時代の鏡であり、國民の精神の反映であり、そこに尊嚴と意義とがある。文學者は兵馬の英雄に優るとも劣るものではない。時代と國民精神の巨人である。そこに嚴肅と神聖とがある。透谷は明治の動搖の時代に敢然として文學者に對する輕蔑と侮辱とを擊破し、說破したのである。

、福澤諭吉も中村敬宇も一面に於て平民に對する預言者として明治の思想界を占有したものであるが、前者は唯物的實用的功利主義者であり、後者は調和的適用家であつた。透谷は精神の自由を追求して國民の理想を嚮導する眞の巨人が文學の明鏡に人民の精神の自由を映し出すことを望んだのである。「國民をして出來る丈自由に其精神を發揮せしめんこと」を希望したのである。

『人生に相渉るとは何の謂ぞ』（明治二十六年二月）

（博文館　透谷全集　七一―九一頁
改造社　現代日本文學全集九　二〇〇―二〇九頁
岩波文庫　北村透谷集　一四七―一五七頁）

これまでに瞥見した「快樂と實用」「精神の自由」「變遷の時代」に於ける文明批評家としての透谷の主張、文學者透谷の文學觀は、民友社々員山路愛山に對する「人生に相渉るとは何の謂ぞ」(12)に於て最も激烈に叫ばれた。この論說は、愛山が「國民之友」第百七十八號（二十六年一月）に於て「頼襄を論ず」の題下に述べた論說の中に、

「文章卽ち事業なり。文士筆を揮ふ、猶英雄劍を揮ふが如し。共に空を撃つが爲めに非ず、爲す所あるが爲也。萬の彈丸、千の劍芒、若し世を益せずんば空の空なるのみ。華麗の辭、美妙の文、幾百卷を遺して天地間に止るも、人生に相涉らずんば是も亦空の空なるのみ。文章は事業なるが故に崇むべし。吾人が頼襄を論ずる、卽ち渠の事業を論ずる也。」（大正十五年民友社發行愛山文集六八頁以下）

と言つたところに反駁したものである。

「快樂と實用」「精神の自由」「變遷の時代」は、「人生に相涉るとは何の謂ぞ」の補說としての意味を含むものであるが、その本體は（明治文學管見）の傍題が附けられてゐるのによつても推察されるやうに透谷の企圖する厖大な明治文學史の序說であつた。これらは其の第四論の「政治上の變遷」をもつて未完のまゝで終つてゐるのは殘念なことであつた。しかしこれらの中に、透谷の

主唱してやまぬ先驅者的文明批評、新時代文學觀を知ることができた。われわれはそれを前提として、山路愛山への彼の激越な論調の中に、それらの白熱した姿を見ようと思ふ。

透谷は愛山の所説のどの點に對して駁撃しなければやまなかつたのであらうか。それは、文學は事業であるが故に、即ち文學は人生に相渉るが故に貴いといふ愛山の主張する思想に對してゞあつた。愛山は一文士筆を揮ふ、猶英雄劍を揮ふが如し。」と言つた。透谷も亦一詩文人は其原素に於ては兵馬の人と異なるなきなり。」と言つて、文學者と英雄との一致を説いてゐる。文學者と英雄との一致——愛山は彼等が「世を益し」人生に相渉る事業をなすものであるとして、その故にその一致を説いた。透谷の理念は、文學者の事業や活動が實際社會に於ける功利的なそれではなく、文學者は寧ろ精神界の開拓者としてその存在理由がある點を强調したのである。愛山は文學に於ける功利主義的立場であり、透谷は文學の獨立性、孤高性を説く理想主義的立場であつた。

透谷は「快樂と實用」との中で、日本文學を研究するに當つての觀點を次のやうに述べてゐる。

「第一に觀察せざる可からざる事は、如何なる主義、如何なる批評眼、如何なる理論が主要の位地を占有しつゝありしかにあり。而して吾人は不幸にも、世益主義（世道人心を益せざるべからずといふ論）勸懲主義（善を勸め惡を懲らすべしといふ論）及び目的主義（何か目的を置きて之に對して云々すべ

しといふ論)等が古來より尤も多く主要の位地に立てるを見出すなり。斯の如くにして、神聖なる文學を以て、實用と快樂に隷屬せしめつゝありたり、宜なるかな我邦の文運今日まで憐れむべき位地にありたりしや。」

この批評的見地に於て、彼の主張する「内部生命」の文學論に立つ透谷として、實利的に役立つことを目的とし事業とする愛山の文學論に對して眞向から反撃せずには居られなかつた。愛山が、文學は事業なるが故に、即ち人生に相渉つて世を益するが故に貴しとするところの功利主義的文學論を主張するのは、「徳川時代の文豪の遺風を襲ひて、「史論」と名くる鐵槌を揮つて「純文學の領地を襲はんとす」るところの「反動」である。反動をして反動の勢力を縱にさせるのは異存はない。しかしながら「反動より反動に漂ふの運命を我が文學に與ふるを悲しまざる能はず。」と透谷は言ふ。透谷は純文學の純乎な領域を文學の功利説から守らうとした。

愛山は文學が即ち事業であるといふことを說いて、

「第一、爲す所あるが爲なり。

「第二、世を益するが故なり。

「第三、人世に相渉るが故なり。

といふ。更に、文學が事業たるを得ない條件として、

「第一、空を撃つ劍の如きもの。

「第二、空の空なるもの。

「第三、華辭妙文の人生に相渉らざるもの。

といひ、「文章は事業なるが故に崇むべし、吾人が頼襄を論ずる即ち渠の事業を論ずるなり。」と冒頭に一節を綴つてゐる。

これに對して透谷は、

「造化主は吾人に許すに、意志の自由を以てす。現象世界に於て煩悶苦戰する間に吾人は造化主の吾人に與へたる大活機を利用して、猛虎の牙を弱め、倒崖の根を堅うすることを得るなり。現象以外に超立して最後の理想に到着するの道吾人の前に開けてあり。大自在の風雅を傳道するは此の大活機を傳道するなり。何ぞ英雄劍を揮ふと言はむ、何ぞ爲すところあるが爲めと言はむ。何ぞ人世に相渉らざる可からずと言はむ。空の空の空を撃つて星にまで達することを期すべし、俗世をして俗世の笑ふまゝに笑はしむべし。俗世を濟度するは俗世に喜ばるゝが爲ならず、肉の劍はいかほどに鋭くもあれ、肉を以て肉を撃たんは文士が最後の戰場にあらず。眼を擧げて大、大、大の虚界

を視よ、彼處に登攀して、淸涼宮を捕握せよ、淸涼宮を捕握したらば携へ歸りて俗界の衆生に、其一滴の水を飮ましめよ。彼等は活きむ鳴呼彼等庶幾くは活きんか。」

と現象世界から卓立して自然の妙諦に觸れるべきを言つて激烈な論陣を展開した。

「大丈夫の一世に立つや、必らず一の抱く所なくんばあらず。然れども抱く所のもの必らずしも見るべきの功績を建立するにはあらず。建築家の役々として共業に從ふや、幾多の歲月を費して後確かに巍乎たる樓閣を起すの算あり。然れども人間の靈魂を建築せんとするの技師に至りては、其費やすところの勞力は直ちに有形の樓閣となりて、ニコライの高塔の如く衆目を引くべきにあらず。衆目衆耳の聳動することなき事業にして或は大に世界を震ふことあるなり。」

天下に極めて無言の者がある。それは山嶽である。自然である。しかしそれが無言のものであるとするのは皮相の見解に過ぎない。寧ろ自然は絕大な雄辯家である。言語の有無をも以て、辯者の有無を以て、決定するならば、自然は極めて憫れむべき啞である。自然は常に無言であるが而も常に雄辯であるのである。愛山如きにはこの意味はわかるまい。この自然のやうな人間が居るとすればゞ、愛山の如き者はきつと一爾何ぞ能く言はざる一と嘲罵するであらう。

「人間の爲すところも亦斯の如し。極めて拙劣なる生涯の中に尤も高大なる事業を含むことあり。

極めて高大なる事業の中に尤も拙劣なる生涯を抱くことあり。見ることを得る外部は見ることを得ざる内部を語り難し。盲目なる世界を盲目なる儘に睨ましめて眞摯なる靈劍を空際に擊つ雄士は人間が感謝を拂はずして恩澤を蒙むる神の如し。天下斯の如き英雄あり。爲す所なくして終り、事業らしき事業を遺すことなくして去り、而して自ら能く甘んじ自ら能く信じて、他界に遷るもの、吾人が尤も能く同情を表せざるを得ざるところなり。

吾人は記憶す、人間は戰ふ爲に生れたるを。戰ふは戰ふ爲に戰ふにあらずして戰ふべきものあるが故に戰ふものなるを。戰ふに劍を以てするあり、筆を以てするあり。戰ふ時は必らず敵を認めて戰ふなり。筆を以てすると劍を以てすると戰ふに於ては相異なるところなし。然れども敵とするものゝ種類によつて戰ふものゝ戰を異にするは共當なり。戰ふものゝ、戰の異なるによつて勝利の趣きも亦た異ならざるを得ず。戰士陣に臨みて敵に勝ち、凱歌を唱へて家に歸る時、朋友は祝して勝利と云ひ、批評家は評して事業といふ。事業は尊ぶべし、勝利は尊ぶべし。然れども高大なる戰士は斯の如く勝利を携へて歸らざることあり。彼の一生は勝利を目的として戰はず、別に大に企圖するところあり。空を擊ち虚を狙ひ、空の空なる事業をなして、戰爭の中途に何れへか去ることを常とするものあるなり。

斯の如き戰は、文士の好んで戰ふところのものなり。斯の如き文士は斯の如き戰に運命を委ねてあるなり。文士の前にある戰場は、一局部の原野にあらず、廣大なる原野なり。彼は事業を齎らし歸らんとして戰場に赴かず、必死を期し原頭の露となるを覺悟して家を出るなり。斯の如き戰場に出で、斯の如き戰爭を爲すは文士をして兵馬の英雄に異ならしむる所以にして、事業の結果に於て大に相異なりたる現象を表はすも之を以てなり。」

少し長く引用したが、透谷の理念する文學者の使命といふものは、政治的功名の希求や現實的な功利的事業を目的とするものではなかつたのだ。「高大なる戰士」とは抑〻何を意味するのであるか。"浪漫的理想を抱ける文學者"の謂に外ならない。文學者の使命とはこのやうな文學者が現象世界を超越して別乾坤を開拓することに他ならなかつた。「變遷の時代」に於て云ふところの、詩文人と英雄とは原素に於ては同じだが英雄の事業と文學者の使命との異なる以所である。

さて、われわれの祖先にも勿論勸善懲惡說の如きがあつて、一文學のユチリチー尙今日に始まりたるにあらず。」である。だから、この明治の時代にも文學の功利論者愛山が出現したのも不思議ではない。しかし次の比喩を愛山は何う思ふか。

「硝子は水晶に比して活用の便あり、以て窓戶を裝ふべし、以て洋燈のホヤとなすべし。天下豈

く其の活用の便を認むるを得るなり。然れども天下の愚人が水晶といふ活用の便の乏しきものに向つて高價を拂ふは何ぞや。水晶を買ふものをして、數十金を出して露店の硝子玉を買はしめんとする神學を創見するものあらば、余は疑はず水天宮に參詣する衆生は爭ひ來りて其說法を聽聞するなるべし。」

「吉野山に遊覽して、歎息するものあり。曰く何ぞ櫻樹を伐りて梅樹を植ゑざる、花王樹は何の活用に適するところあらん、梅樹の以て千金の利を果實によつて得るに如かんやと。一人ありて傍より容喙して曰へらく、梅樹は作るところの利に於て甘藷を作るに如かず。他の一人は又た曰く、甘藷は市場に出ての相場極めて廉なり、亞米利加種の林檎を植うるに如かずと。」

これは功利的世界觀に對する主知的な文化擁護の聲である。實用といふことが唯單にわれわれの目前の實際的利益のみであると考へるならば文學は成立しない。文學が人間の靈——透谷の所謂內部生命に根據し、その精神を展開し、鑄るものであるとすれば、その文學は愛山のいふ實用とは別のものでなければならない。「肉の力は肉の力を擊つに足るべし」。しかし、「力」としての自然は、眼に見えざる、他の言葉にて言へば空の空なる銃槍を以て、時々刻々「肉」としての人間に迫り來る」のである。然るに愛山の言ふやうに英雄をして劍を揮はせるのは眼に見ることのできる敵

が居るからである。文學をして「世を益するが爲めと、人生に相渉らしむるが爲に戰はしむるは、見るべき實（即ち敵）に當らしむる」ものである。「然れども空の空なる銃槍を迎へて戰ふには空の空なる銃槍を以てせざるべからず。茲に於て靈の劍を鑄るの必要あるなり。」即ち悟性の眼を開かなければならない。われわれの周圍の現象世界としての自然の他の一面――自然の奥にひそむ幽玄の世界に眼を向けなければならない。

　自然は吾々人間に服從を命ずる。「力」としての自然は吾々を遠慮會釋なく暴壓する。「誘惑」「欲情」「空想」を向け、吾々を孤域落日の地位に立たせる。吾々はこれに對して或る程度服從せざるを得ない「運命」を持つてゐる。しかし『自然は吾人をして、「失望落膽」の極途に甘んじて自然の力に服從し了するまでに吾人を困窘せしめざるなり。爰に活路あり』。その活路とは何であるか。「吾人は吾人の靈魂をして、肉として吾人の失ひたる自由を、他の大自在の靈世界に向つて縱に握らしむる事を得るなり。」といふこれである。即ち「自然は暴虐を專一とする兵馬の英雄の如きにあらず、一方に於て風雨雷電を驅つて吾人を困ましむると同時に、他方に於ては、美妙なる絶對的のものをあらはして吾人を樂しましむるなり」。自然の暴力に對しては、人間はできる限りは物質的の權をもつて對抗するのであるが、それは限りある權を以て限りのない力を撃つ業であつ

て、寧ろ人間の限りある權を抛げ捨てゝ自然の懷裡に躍り入るの妙には及ばないのである。こゝに於て、前述の吉野山の比喩は「活用論者の睹易からざる活機を吾人に敎ふる」ものであり、又『「願はくは花の下にて春死なむそのきさらぎの望月のころ」と歌ひたる詩人が活用論者の知ること能はざる大活機を看破したる』所以もこの點にあるといふ。即ち、「力」としての自然、人間の肉眼には見えない空の空な銃槍を以て時々刻々に「肉」としての人間に迫る自然、この自然と戰ふには人間も空の空な銃槍を以て戰はねばならないとし、自然と人間との對峙に於て、人間は悟性によつて初めて自然の力から超越できるのだと說いた。そこに文學の獨自の領域、文學の獨自性を認めたのである。「空の空なる銃槍」を以て人間に肉迫する自然、この自然は常に驚異であり、人間に敵對する「力」である。透谷は「空の空なる」ことを自ら誇とし、彼の詩的精神のために戰つたのだ。
透谷は更に說き進んで、愛山が宗敎なし、サブライムなしと嘲つた芭蕉について、「明月や池をめぐりてよもすがら」の句を中心にして、そこに芭蕉の內部生命觀に眼をそゝいで、實用的功利主義の世界とは異なる別の一天地の存在することを强調して、愛山の說を反駁した。少し長文であるが引用する。

「池の岸に立ちたる一個人は肉をもて成りたる人間なることを記憶せよ。彼はすべての愛縛、す

べての執着、すべての官能的感覺に囲まれてあることを記憶せよ。彼は限ある物質的の權をもて争ひ得る丈は是等無形の仇敵と搏鬪したりといふことを記憶せよ、彼は功名と利達とに手を出すべき多くの機會ありたることを記憶せよ。彼は人世に相渉るの事業に何事をも難しとするところなかりしことを記憶せよ。然るに彼は自ら滿足することを得ざりしなり、自ら勝利を占めたりと信ずることを得ざりしなり。淺薄なる眼光を以てすれば勝利なりと見るべきものをも彼は勝利と見る能はざりしなり。爰に於て、彼は實を擊つの手を息めて、空を擊たんと悶きはじめたるなり。彼は池の一側に立ちて池の一小部分を睨むに甘んぜず、徐々として歩みはじめたり。池の周邊を一めぐりせり。一めぐりにては池の全面を睨むに足らざるを知りて、再回せり。再回は池の全面を睨むに足りしかど、池の底までを睨むことを得ざりしが故に更に三回めぐりたり。四回めぐりたり、而して終によもすがらめぐりたり。池は即ち實なり。而して彼が池を睨みたるは、暗中に水を打つ小兒の業に同じからずして、何物をか池に寫して睨みたるなり、何物をか池に打ち入れて睨みたるなり。何物にか池を照さしめて睨みたるなり。睨みたりとは、視る仕方の當初を指して言ひ得る言葉なり。視る仕方の後を言ふ言葉は Annihilation の外なかるべし。彼は實を忘れたるなり、彼は人間を離れたるなり、彼は肉を脱したるなり。實を忘れ、肉を脱し、人間を離れて何處にか去れる。杜鵑の行衛

は問ふことを止めよ、天涯高く飛び去りて絶對的の物、即ち Idea にまで達したるなり。

彼は事實の世界を忘れたるにあらず、池をめぐりて兩三回するは實を見貫く心ありてなり。實は自然の側なり、而して實を照らすものも亦た自然の他の一側なり。實は吾人の敵となりて、吾人に迫ることを爲せども、他の一側なる處は吾人の好友となりて、吾人を導きて天涯にまで上らしむるなり。池面にうつり出たる團々たる明月は彼をして力としての自然を後へに見て一躍して美妙なる自然に進み入らしめたり。

サブライムとは形の判斷にあらずして想の領分なり。即ち前に云ひたる池をめぐりてよもすがらせる如き人の、一躍して自然の壞裡に入りたる後に、彼處にして見出すべき朋友を言ふなり。この至眞至誠なる朋友を得て、而して後、夜を徹するまで池をめぐるの味あるなり。池をめぐるは Nothingness をめぐるにあらず。この世ならぬ朋友と共に逍遙するを樂しむ爲にするなり。」

これは、透谷がこの「人生相渉論」の補足として述べた「頑執妄排の弊」で言ふところの、(4)「宇宙に精神あるが如く人間にも亦た精神あるなり。而して人間個々の希望は、宇宙の精神に合するにあり。人間世界の最後の希望は、全く宇宙の精神に合體するにあり。」といふ意味であり、又西行芭蕉等が自然の中によく自己を同化することができた悟性を、透谷が貴

いとする所以である。

次に又愛山が「馬琴は已れの理想を歌ひて馬琴の文學を衒ひたるに過ぎず、種彦は人品高尚にして俗情に疎きところあり、馬琴によりては當時の社會を知るには役に立たず、種彦は平民に縁遠きが故に不可なり。獨り京山に到りては、番頭小僧までも寫實して殘すところなきが故に重んずべきなり」と言ふのに對して、透谷は、「天下の衆生をして悉く愛山生の如き史論家ならしめば、當時の社會を知るの要を重んじて、京山をも、西鶴をも、最上乘の作家として畏敬するなるべし。天下の衆生をして悉く愛山生の如き平民論者ならしめば、山東家の小說は凡ての他の小說を凌ぐことを得べきこと必せり。」と皮肉つてゐる。

愛山が文章は人生に相渉らざるべからずといつたのは善いと透谷は言つてゐる。卽ち「快樂と實用」の中で、[5]「文學が人生に相渉るものなることは余も是を信ずるなり。恐らく天地間に文學は人生に相渉るべからずと揚言する愚人は無かるべし。」といふ。しかし、文學は事業を目的とするものではない。愛山は文章と事業とを都會の家屋の如く相接近したものゝ如く言つてゐるし、又[6]「1世を益するの目的を以て2英雄の劍を揮ふが如くに3空の空を突かんとせずして、或的を見て華文妙辭を退けて、而して人生に相渉らざるべからず」と、文學を論斷してゐる。卽ち、[7]『「事業」を以

て文學を論ずる標準』としてゐる。それがよくないのであると透谷は言ふのだ。何となれば、『聖淨にして犯すべからざる文學の威嚴は、「事業」といふ俗界の「神」に近づけられたるを以て損ずべければなり。八百萬の神々の中に、事業といふ神の位地は甚だ高からず。文學といふ女神は或は老孃にて世を送ることあるも、卑野なる神に配することを肯んぜざるべければなり。』といふ。透谷は文學の神聖尊嚴な獨立性をいふのである。

文學が人生に相渉るものであることは認める。しかしそれは京山の寫實主義ほどには必要としない。文學が敵を目がけて撃ちかゝるものであることは認める。しかしそれは何人の敵とか肉眼に見える敵とかを目がけて撃つ必要はない。直接人生に相渉る撃ち方や、有限の場面に於ての撃ちかたといふものは、それだけに速かに消失するし、又限りのあるものである。試みに頼朝と西行、馬琴、シェクスピーア、ウォーヅォルス等との撃ち方を見よ。前者は直接の敵を目がけて限ある戰場で戰つたのである。これに對して後者は「天地の限なきミステリーを目掛けて撃」つたのである。「一空の空の空を撃ちて星にまで達せん」としたのだ。「頼朝の墓を鎌倉山に開きて見よ。彼が言はんと欲するところ何事ぞ。來りて西行の姿を山家集の上に見よ。孰れか能く言ひ、孰れか能く言はざる。」あの物質的功利論家の如き者は、「世界を狹小なる家屋となして、其家屋の内部を整頓せる

の外には一世の能事なしとし、甘じて爰に起臥せんとす。而して風雨の外より犯す時、雷電の上より襲ふ時、慄然として、恐怖するを以て自らの運命とあきらめんとす」るのみだ。かくして彼等は欣然として憫れむべき自足をしてゐるのである。「この憫れむべき自足を以て現象世界に處して、快樂と幸福とに缺然たる處なしと自信する者は淺薄なる樂天家」である。このやうな文士はその狹小な家屋の中で、物質的論客と同座して泰平の歌を歌ふのだ。かくて「味もなき一義務」は双翼を張りて、「剛健なる一意志」其の脚を失ひ、「譯もなき一利他主義」は莊嚴なる黄金佛となりて禮拜せられ、「一事業」といふ匠工は唯一の甚五郎になる」のだ。「「快樂」といふ食卓は最良の哲學者」となり、「ペダントリー」といふ巨人は屋根裡に突き上るほど英雄になる」のである。「凡ての靈性的生命は此處を辭して去るべし。人間を悉く木石の偶像とならしむるに屈竟の社殿はこの狹屋なるべし。この狹屋の内には、菅公は失敗せる經世家、桃青は意氣地なき遁世家、馬琴は些々たる非寫實文人、西行は無欲の閑人となりて、白石の如き、山陽の如き、足利尊氏の如き、仰向すべきは是等の事業家の外なきに至らんこと必せり。」と、透谷の舌鋒は鋭い。

　これに對して「高大なる戰士」は如何。

　その腰脚は自然の力に縱に控縛されてゐても、その頭部は一大勇猛の權を以て現象以外の別乾坤

れまで挺立」して、「大自在の風雅と逍遙」するのである。このやうに「靈性的の道念に逍遙するものは世界を世界大の物と認むることを知る。而して世界大の世界を以て甘心自足すべき住宅とは認めざるなり。世界大の世界を離れて大大大の實存を現象世界以外に求むるにあらずんば止まざるなり。物質的英雄が明晃々たる利劍を揮つて狹小なる家屋の中に仇敵と接戰する間、彼は大自在の妙機を懷にして無言坐するなり。」

透谷の考へる文學者の究竟の境地とはこれであつた。そして彼は更に、

「頭をもたげよ、而して視よ、而して求めよ。高遠なる虚想を以て、眞に廣濶なる家屋、眞に快美なる境地、眞に雄大なる事業を視よ、而して求めよ。爾の Longing を空際に投げよ。空際より爾が人間に爲すべきの天職を捉り來れ。嗚呼文士、何すれぞ局促として人生に相渉るを之れ求めむ。」

と絕叫した。こゝに見られたものは透谷の一種の超越哲學の思想であり、人間性を求め、一内部生命」を追求する純粹藝術意識である。「嗚呼文士、何すれぞ局促として人生に相渉るを之れ求めむ」と透谷が最後に叫び、事業は俗界の神であると言つたのは、當時一般社會に充滿した實利的行動勞圍氣に包まれた事業欲や實利的功利的文學論や江戸戲作流の社會相の寫實文學に對する憤ろし

い絶叫であり、先驅的立場に在るもの丶純粹眞摯な文明批評である。

透谷とても、廣い意味の人生を無視することはなかつたといふことは既に述べて來たのであるし、又次のやうにも言つてゐる。

[8]「本より文學の事業なることは釋義といふ利刀を假り來らずとも分明なることにして、文學が人生に渉るものなることは何人といへ共之を疑はぬなるべし。」

文學が相渉るべき人生とはどういふ點に於てゞあるか。「内部生命論」（明治二十六年五月）に説く所によれば、透谷は思想の生命としての人生にこそ相渉るべきであるとしたのである。このやうな人生に相渉るのこそ文學の本道であると思惟したのであつた。

次に、「人生に相渉るとは何の謂ぞ」に於ける「人生」「事業」の意味は一體何であつたか。透谷の用ゐた「人生」の一字は、愛山の用ゐたその文字を使用したのであるといふ。[9] 愛山はその「人生」の意味を[10]フェクト（事實）の事なり」と解したといふのである。そこで透谷は愛山の所謂「人生」とは[11]「人間現存の有様といふ意義にして、決して人性とか生命とかの義に用ひたるにはあらざること」を知つたといふ。透谷が「内部生命論」に於て言ふところの「内部の生命（インナー・ライフ）」[12]「人性人情（ヒューマニティ）」[13]といふものとは、その意義の點に大いに異なるところのものであつた。

又「事業」については次のやうに言つてゐる。「[14]抑事業といふ字の普通の意義の中には、文學者が文章を書く事業の外のものを含みてあるなり。故に事業を以て文人を論ずるは其眞相を誤るの恐なき能はず。」愛山が賴襄のみならずすべて他の文士を論ずる標準として事業といふもののみを取上げてゐるのが不當である。この論旨を明かにする爲に西行をもウォーヅォルスをも芭蕉をも引出して證人に使つたのだ文學上の價値とその人の事業とは別の物である。「[15]事業は事業として、その人物論に於て之を論ずるを可とす、その文學を論ずるには、所謂事業は後に置かざるべからず、若し文學を事業といふ標準の上より論ずれば、政治上の論文を書く小新聞の雇記者は大概の詩人小說家より上に置かざるべからず。」

透谷の以上の駁論に對して、愛山は「國民新聞」「三籟」等に於て、透谷の萬有論汎神論的傾向の缺點を指摘して論難したが、愛山の所說は文學論的になることを避け、文學の獨立性、現實的人生からの獨立といふ論爭の中心題目から遊離した傾きがあつて、この論爭は透谷の方に軍配が揚つたやうである。この透谷の勝利を見て、「國民之友」主筆者徳富蘇峰は、透谷一個人のみならず「文學界」全體にわたつて、厭世的であり、貴族的であり、高踏派空觀派であるとして攻擊を加へた。これに對して、

「月に幾種の册子を發兌して、何部を賣り盡し幾回の版を重ねて以て得々たる、新聞屋の如きは、この寵嬌の境にたゞよふて世間の愛顧を買ふにこれ日も足らざるべし、何ぞ人の高踏と曼聲に闘せむ、それ人の非を指してこれを難ず、むしろ、正々堂々公然其の敵を擧げて言を立つべし。(中略)

先きに我等を汎神的傾向と稱して、十字軍を起せしは門下某なり、然かも今に至りて片言隻辭を放たず、今や蘇峰の自ら出でゝ最後まで戰ふといふ、狂態笑ふべく、賤劣憐れむべし。」

と「文學界」第十四號は社論としてこれに激烈なる駁論を掲げたが、透谷及び「文學界」の絶叫は、唯物的啓蒙時代に對する文學の孤高性の清新な凱歌でもあつた。しかしこの時透谷は病に斃れ、もはや默して語らなかつた。われわれはこの論文に於て、透谷自身の運命を如實に讀みとることができる。終始果敢な浪漫主義の姿を示して餘す所のない彼の一生は文學の悲劇の一斷面であり、こゝから生成する文學現象が勝れた結實を殘すなら、彼の空の空なる戰は決して無意義ではない。透谷は未完のまゝに、而も大いなる犧牲者として終つたが、勝れた實は藤村に於て結ばれたのである。

愛山、蘇峰の駁論攻擊に對する透谷の反駁には、「頑執妄排の弊」「人生の意義」「賤事業辨」「內部生命論」等がある。これらは二十六年五月「文學界」第五號に載せられてゐるものである。

これらは、駁論と同時に「人生相渉論」の補足であるが、「内部生命論」は更に透谷の眞價を示顯したものであり、「文學界」の若き人々を代表する文章でもあつた。「頑執妄排の弊」以下の三篇は、先にも引用した點があるが、その要點を記して見よう。

『頑執妄排の弊』

こゝでは透谷は、無限にわたる「時」の推移と、有限の中に跼蹐する人生興亡との關係を說き、(16)「宇宙に精神あるが如く人間にも亦た精神あるなり。而して人間個々の希望は、宇宙の精神に合するにあり。人間世界の最後の希望は、全く宇宙の精神に合體するにあり。」といつて、相渉論に於て西行芭蕉の悟性を解說した點の補足とし、又、

(17)「信仰個條」彼れ何物ぞ、「繩墨」彼れ何物ぞ。否な彼等も亦た宇宙の精神の大進步の道程に於て、何等かの必要に需求せられて出でたるものなり。彼等も彼の唯心論の如く、彼の唯物論の如く、彼の凡神論の如く、相當の敬禮を要求するの權利あるものなり。然れども彼等を崇拜し、彼等を保持し、彼等を以て唯一の標準とせんとするは何物ぞ。聖書を把つて屑籠の中より古布と古紙とを分つが如く、或は彼を取り、或は此を取り、而して我が取る所の者は宇宙の大眞理に適へりと妄

信し、他の取る所の者は一理の存するなきが如くに認むる者誰ぞ。咄、思想界に於ける精華の本源は存して爰にあるなり。己れの取る所を奉信するは善し、己れの取る所を以て、他の取る所を妄排す、是れ思想界の藪醫術と言はずして何ぞや。夫れ藪醫術とは外科の醫術を言ふなり。而して外科たるは人間の病源を探りて後に其治術を講究するにあらずして、外部に表はれたる病象の一部分を見て、直に膏藥を塗するに留まるなり。咄藪醫術はいかほどに進歩するとも、人生に於て何の功益するところあらんや。信仰個條彼れ自身は、藪醫術にあらず、總體彼自身は藪醫術にあらず、唯心論も亦た然り、唯物論も亦た然り、然れども個の信仰個條を擁し、個の總體を擁し、個の善悪論を擁し、個の唯心論を擁し、個の唯物論を擁し、之を以て宇宙を法規する唯一の眞理と迷信する輩の手に於て藪醫術の本源は存するなり。」

と、民友社一派の偏見に駁論を投げつけたのである。この文字は、相渉論を離れて單に世の思想、主義一般にわたつて考へてみても、常識的ではあるが味はふべきものを示してある。

『人生の意義』

これは先きにも引用したやうに、「人生」といふ文字の意義を改めて闡明したもので、「人生」

といふ文字の意義の解釋の仕方によつて、誤解を招く點を說明し、全體として揶揄してゐる調子の文章である。人生相涉論の論爭の焦點は、「文學は必らずしも寫實的の意義を以て、人生に相涉らざるべからざるか、或は又た、理想といふものを人生に適用することを許すものなりや」という點であつたといふ。そして愛山といふ人は「世の中が華文妙辭を弄ぶを事として實際道德を遠かるを憂」へるが故に、文學といふものが極めて嫌ひな人であるが、その愛山が、「係り酷しく文學を事實に推しつけたがるので」文學を何處までも好きな透谷が一擊を加へたのだといつてゐる。[18][19][20]

『賤　事　業　辨』

これも、透谷、「文學界」が事業を賤しむものであるといふやうに誤解された點に對する訂正論で、「事業」の意義を闡明し、文學との關連を說いた。一部は先に引用した通りである。

「國民之友」は準キリスト教文學者であつた德富蘇峰の民友社のものであり、愛山はその論客であり、唯物史觀派的傾向のある史論家として當時の論客であつた。「文學界」は當時キリスト教界の花形巖本善治の「女學雜誌」から生れ出たものであることは前述した。透谷はその論客であり、浪漫的理想主義の論客であつた。その「文學界」の透谷と「國民之友」の愛山との論爭は、單に一

個の透谷と一個の愛山の論爭ではなくて、若き浪漫主義陣營の「文學界」と、民主々義的實利的傾向の「國民之友」との戰端であり、また清純な理想が世俗への鬪爭でもあつたのである。

「文學界」創刊號を批評した「國民之友」第百八十一號が、「文學界」の特色を哀觀的基督教文學であるとし、哀觀的文學は狹隘單調になり易く、優美に流れ、雄大若くは滑稽なものが少くなり易い。基督教文學は哀觀的文學がすべてゞはなく、意志の力を以てする發動性基督教文學をも重んじなければならぬと言つてゐるのは、卽ち「國民之友」と「文學界」との相違點を示すものである。愛山と透谷との論爭の原因も要するにこゝに胚胎するものではないか。「國民之友」の考へるやうな「文學界」は、實人生に直接相涉るといふ立場から見れば、高踏派であり、厭世的であり、貴族的であるが、透谷から言へば人生のより內面的本質的なものを中心とする立場である。人生に相涉るといふその涉り方觸れ方が問題なのだ。相涉るといふ點の解釋の相違である。透谷とても、人生を決して遊離してゐるのではない。

尙、この人生相涉論の論爭は、明治二十四年の森鷗外と坪內逍遙との「沒理想」論爭と共に、明治文壇に於ける大論爭の一であると言はれるものである。[1]

註　1　本名彌吉、元治元年十二月江戶に生れ、大正六年三月十五日歿、五十四歲。靜岡縣警察屬吏東洋英

英和學校、キリスト教傳道等を經て、國民新聞記者となり、文筆によつて有名となる。史論家としてその獨創的見解と暢達の文と理解力の深さとで傑出してゐた。

2 「變遷の時代」 全集一三七頁、改造社全集二一七頁、岩波文庫一八二頁。

3 「快樂と實用」 全一二二頁、改二一三頁、岩一七三頁。

4 「頑執妄排の弊」 全四七、改二二二、岩一九一、

5 「快樂と實用」 全一〇五、改二〇九、岩一六三、

6 同　右 全一〇五、改二〇九、岩一六五、

7 「賤事業辨」 改二二五、

8 「快樂と實用」 全一〇四、改二〇九、岩一六五、

9 「人生の意義」 改二二四、

10 同　右

11 同　右

12 「內部生命論」 全六一、改二二九、岩一九八、

13 同　右 全六五、改二三〇、岩二〇〇、

14 「賤事業辨」 改二二五——二二六、

15 同　右

16 「頑執妄排の弊」 全四七、改二二二、岩一九一、

17 同　右 全五一——五二、改右二三、岩一九三、

18 「人生の意義」 改二二五、

19 同　右　改二二四、
20 同　右　改二二五、
21 昭和十五年十二月一日發行「文學」第八卷第十二號、岡崎義惠教授「鷗外逍遙の論戰」參照。

『内部生命論』（明治二十六年五月）

（博文館　透谷全集　五二一―七一頁
改造社　現代日本文學全集九　二二六―二三一頁
岩波文庫　北村透谷集　一九四―二〇三頁）

精神の自由、個人の解放を叫んだ透谷が、その方向を人間の内部に向けた時、個人の自覺、内部生命の問題となつて來る。これこそは近代文學の理想と對象との發見である。逍遙も鷗外もこゝに於て揚棄されるのだ。内部生命として近代文學の理想を把握した透谷にあつては、(1)「直接人生に相渉る」必要はないのだ。(2)「世界大の世界を離れて大大大の實在（リアリチー）を現象世界以外に求むる」ことが問題となつて來るのである。

「吾人は人間に生命ある事を信ずる者なり。」と透谷が斷言するその生命とは何であるか。「人門の根本の生命」であり、即ち「内部の生命（インナー・ライフ）」であり、「人間の特有性」即ち「ヒューマニチー（人性・人情）」の本質のものを指すのである。そして内部の生命とは「内部の自覺と言ひ、内部の經驗

と言ひ、一々共名を異にすと雖、要するに根本の生命を指して言ふ一ものであり、「千古一樣にして、神の外は之を動かすこと能はざるものである、詩人哲學者の據つて以て立つところのものである。それ故に、一詩人哲學者の高尚なる事業は、實に此の内部の生命を語るより外に出づること能はざるなり。」といふ。詩人哲學者は内部の生命の觀察者ではあるが、沈靜不動な内部の生命を觀るのではない。内部の生命の百般の表顯卽ち人性人情の various Manifestations を觀るべきである。人間の内部生命といふものは、人間の自造的のものではない。人間のヒューマニティー卽ち人性人情が他の動物の固有性と異なる源はこれである。この生命なくしては宗教も道も法もない。詩人哲學者の事業とはこの生命の高尚高度の「解釋」であるといふ。

透谷はこの觀點に立つて、當時の思想界の對立を佛教思想と耶蘇教思想との對立競爭といふよりは寧ろ生命思想と不生命思想との戰であると考へた。そして彼が思想界に力を致さうとするのは、生命思想を以て不生命思想を討滅せんがためであつた。透谷はキリスト教に關係深い人であつたが、その故にキリスト教の用語、文明知識を以て、佛教の語、文明、知識を打破しようといふやうな偏狹な精神ではなく、生命思想の唱導、文化の生命の主張、ヒューマニズムの確立を考へたのだ。近代の文化の擁護の問題が彼には大きい關心事であつたのである。

それではキリスト教思想は何が故に生命思想であるか。「凡そ外部の文明を補益することは、何ぞ思想界の達士を煩はすことを要せんや。外部の文明は内部の文明の反影なり。而して東西二大文明の要素は、生命を教ふるの宗教あると、生命を教ふる宗教なきときの差異」であるとする。この點は明治二十六年代の世界狀勢の中に當時の日本を置いて考へ、透谷の言葉を肯定しなければならぬ。否、今に於てさへ、誤まつた道を歩んで來た日本は透谷の慧眼によつて速くも看破されたヒューマニズムの問題を直視しなければならない。

さて、こゝに透谷のいふ「生命を教ふる宗教」とは卽ちキリスト教である。何故かといふに、キリスト教は明治思想界に「新領地」を開拓したのであるが、その事業は卽ち一謂ふ所の生命の木なるものを人間の心の中に植ゑ付け」たことである。生命思想はキリスト教といふ宗教思想としてわが明治の世代に流入したのである。かくて明治に於ける「平民的道德の率先者も、社會改良の先覺者も、政治的自由の唱道者も、誰か斯民に生命を教ふる者ならざらんや。誰れか斯民に明白あるを知らしむる者にあらざらんや。誰か斯民に數々懇々として今日にのみ之れ拘束せらるゝを警醒するものにあらざらんや。宗教としての宗教彼れ何物ぞや。哲學としての哲學彼れ何物ぞや。宗教を說かざるも生命を說かば既に立派なる宗教にあらずや、哲學を談ぜざるも生命を談ぜば既に立派なる

哲學にあらずや。生命を知らずして信仰を知る者ありや、信仰を知らずして道德を知る者ありや。生命を教ふるの外に、道德なるものゝ泉源ありや。凡そ生命を教ふる者は既に功利派にあらざるなり、凡そ生命を傳ふる者は既に曖昧派にあらざるなり、凡そ生命を知るものは既に高踏派にあらざるなり。謊言流行の今日、世人自から惑ふこと勿らんことを願ふなり。」と考へた透谷は、更に次のやうに言ふ。

「吾人は人間の根本の生命に重きを置かんとするものなり。而して吾人が不肖を顧みずして、明治文學に微力を獻ぜんとするは此範圍の中にあることを記憶せられよ。

明治の思想は大革命を經ざるべからず、貴族的思想を打破して、平民的思想を創興せざるべからず。吾人が敬愛する先輩思想家にして既に大に此般の事業に鐵腕を振ひたるものあり。吾人が若少の身分を以て是より進まんとするもの、豈彼等の既に進みたる途に外れんや、吾人豈人情以外に出でゝ、ベベルの高塔を築かんとする者ならんや。若し夫れ人間の根本の生命を尋ねて、或は平民的道德を教へ、或は社會的改良を圖る者をしも、ベベルの高塔を砂丘に築くものなりと言ふを得ば、吾人も亦ベベルの高塔を築かんとする人足の一人たるを甘んぜんのみ。」

透谷がキリスト教的理想主義的思想家であることは既に明白なところであるが、こゝに新しい道

徳の理想――それは杳なヒューマニズムではあつたが――を示し、更に彼の所謂生命思想が進展して行く社會思想となるべきことを示してゐる點に、高邁な、鋭敏な文明批評家としての透谷を見なければならない。又「文學界」に加へられた曖昧派、高踏派、貴族的、ベベルの塔を築くもの、といふやうな不當な呼稱に對して一矢を酬いてもゐるのである。

文藝に於ける透谷の所謂生命思想は何うであるか。文藝は宗教や哲學のやうに正面から生命を說くことを必要ともしないし、又說くことのできないものだ。「文藝は思想と美術とを抱合したる者にして、思想ありとも美術なくんば既に文藝にあらず、美術ありとも思想なくんば既に文藝にあらず、華文妙辭のみにては文藝の上乘に達し難く、去りとて思想のみにては決して文藝といふことを能はざるなり。」この點で、透谷は文學のわからずや共の非文學觀には同意できない。末流のポジチビズムに於て、文學をポジチーブの事業とする意見には絕對反對である。

戯文世界の文學は要するに戯文學に過ぎない。しかしそれが單なる華文妙辭の文學に過ぎないといふ罪を犯したのは華文妙辭の罪ではなくて、文學の中に生命を說く途を備へなかつたからである。「すべての倫理道德は必らず多少人間の生命に關係ある者なり。人間の生命に關係多きものは人間を益する事多き者にして、人間の生命に關係少なき者は人間を益する事少なき者なり。」と彼はい

ゝ。この意味に於て德川時代に最も人間の生命に近かつたものは儒敎道德である。しかしこの儒敎道德は實際的道德、實利的道德であつて、全く人間の生命を敎へつくしたものとはいふことができない。繁雜な禮法を設け、種々の儀式を備へ、Formality に陷り、貴族的に流れたものであつた。卽ち儒敎道德はその敎へる所が「人間の根本の生命の統一に觸れなかつたからである。かういふ時代の文學を見るに、彼等は人間の生命の根本を愚弄するものであり、又「彼等は儀式的に流れたる儒敎道德をさへ備へたるもの稀なれ。彼等の多くは卑下なる人情の寫實家なり。人間の生命なるものは彼等に於ては、諸藘を逞うすべき目的物たるに過ぎざりしなり、彼等は愛情を描けり、然れども彼等は愛情を盡さゞりしなり、彼等の筆に上りたる愛情は肉情的愛情のみなりしなり。肉情よりして戀愛に入るより外には愛情を說くの道なかりしなり。プラトーの愛情もダンテの愛情もバイロンの愛情も彼等には夢想だもすること能はざりしなり。（中略）彼等は節義を說けり、善惡を說けり。然れども彼等の節義も彼等の善惡も寧ろ人形を排べたるものにして、人間の根本の生命の絃に觸れたる者にあらざるなり。」又彼等のいふ勸善懲惡といふものも「斯る者が善なり。斯るものが惡なりと定めて、之に對する勸懲を加へんとしたる者にして、未だ以て眞正の勸懲なりと云ふ可からず。」では眞正の勸懲とは何であるか。「眞正の勸懲は心の經驗の上に立たざるべからず、卽ち

内部の生命の上に立たざるべからず。故に内部の生命を認めざる勸懲主義は到底眞正の勸懲なりと云ふべからざるなり。」。彼等は又世道人心を說いた。爲すところあるが爲に文を草すべしと說いた。世を益するがために文を草すべしと說いた。しかしその世道人心主義も偏狹なポジチビズムの誤謬を免かれなかつた。根本の生命を知らずして世道人心を益する正鵠を得ることはできないのだ。以上要するに德川時代文學の誤謬は、「人間の根本の生命を認めざりしに因する」のであるといふ。

また、所謂寫實派といふものは「客觀的に內部の生命を觀察すべきものなり。客觀的に內部の生命の百般の顯象を觀察する者」であり、さうあつて初めて世道人心を益するといふ一派の寫實論も目的に適ふのであるといひ、又勸懲を目的とする寫實派もこの目的に適合しなければ嘘であるといふ。所謂理想派といふものは「主觀的に內部の生命を觀察すべきものなり。主觀的に內部の生命の百般の顯象を觀察すべき者」であつて、いかに高大な極致を唱へ、どんなに美妙な理想を歌つても、この目的の外に嘉賞すべき目的はないといふ。

透谷が單純に主觀客觀といふ見地から理想派寫實派を分別したことは、當時としては致方ないとして、彼は文藝上の理想派について次のやうに述べた。

「文藝上にて理想派と謂ふところのものは、人間の內部の生命を觀察するの途に於て、極致を

事實の上に具體の形となすものなり。絶對的にアイデアなるものを研究するは形而上學の唯心派なれども、そのアイデアを事實の上に加ふるものは文藝上の理想なり。ゆゑに文藝上にては殆どアイデアと稱すべきものはあらざるなり。其の之あるは理想家が暫らく人生と人生の事實的現象を離れて、何物にか冥契する時に於てあるなり。然れども其は瞬間の冥契なり。若しこの瞬間にして連續したる瞬間ならしめば、詩人は既に詩人たらざるなり。必らず組織的學問を以て研究する哲學者になるなり。詩人豈斯の如き者ならんや。

彼がこゝに言ふ瞬間の冥契とはインスピレイションである。各種の理想家の中でも、このインスピレイションを受けた詩人こそ最高最粹のものである。

「インスピレーションとは宇宙の精神即ち神なるものよりして、人間の精神即ち內部の生命なるものに對する一種の感應に過ぎざるなり、(中略)斯の感應あらずして、曷んぞ純聖なる理想家あらんや。」

この感應は人間の內部の生命を再造する者なり。この感應は人間の內部の經驗と內部の自覺とを再造する者なり。この感應によりて瞬時の間、人間の眼光はセンシュアル・ウォルドを離るゝなり。吾人が肉を離れ實を忘れ、と言ひたるもの之に外ならざるなり。(中略)何處までも生命の眼を以て、

超自然のものを觀るなり。再造せられたる生命の眼を以て。

再造せられたる生命の眼を以て觀る時に、造化萬物何れか極致なきものあらんや。然れども其極致は絕對的のアイデアにあらざるなり。何物にか具體的の形を顯はしたるもの卽ち其極致なり。萬有的眼光には萬有の中に其極致を見るなり。心理的眼光には人心の上に其極致を見るなり。」

文學とはインスピレイションを具體的に表現するものだといふ。こゝに透谷の唯心的理想主義を見ることができる。その故に、彼が紅葉の硯友社一派の寫實派文學や山路愛山の唯物的功利主義文學論に反對攻撃せずには居られなかつた原因が見られるのである。

透谷が、五十年の人生には重きを置かずして人間の根本の生命卽ち内部の生命に重きを置いて、その人間の根本の生命を尋ね、眼に見える所の事業には心を注がずして人間の根本の生命を暗索し、唯心的に或は萬有的に傾きながらも、「明治の思想は大革命を經ざるべからず、貴族的思想を打破して、平民的思想を創興せざるべからず」と叫び、その意味に於て明治の文學に力を致すのであると云ひ、詩人哲學者、文藝上の理想派の高尙な事業の意義を說き、所謂寫實派と稱されるものゝ眞正の目的を敎示し戒めたのは、當時猶德川時代思想の殘滓が社會を包む迷霧であり、當時の文學がそれらの代辯者であつた、それらに對する反噬戒告であつたのである。約言すれば、封建的傳統の

文學の打破と近代精神の揭揚である。文學の本質の革命であつた。

透谷は近代文化の精神を早くも悟つたのだ。それを擁護し、育成しなければならない。そこに先覺者としての、文明批評家としての指導的な眞諦がなければならない。透谷は正にそれであつた。われわれは透谷の叡智を悟らねばならないと思ふ。内部生命がなければすべての敎も道德も法もないといふこの純潔無垢の精神を玩味しなければならないと思ふ。けれどもこの「内部の生命」「人間の根本の生命」といふことが、當時の人々の幾人に理解できたであらうか。恐らくは餘りにも高尙すぎるものであつたかも知れない。こゝに先覺者の寂寥があり、孤獨感があるのである。

註 1 「人生に相渉るとは何の謂ぞ」 全七六、改二〇二、岩一四九、

2 同 右 全八九、改二〇五、岩一五六、

六、自然觀

實際的、功利的、散文的人生觀に對する透谷の眞正面からの反抗攻撃を、「人生に相渉るとは何の謂ぞ」「内部生命論」等を頂點として、如上の文學論に於て眺めて來た。この反抗攻撃は單に文學論だけではなく、戀愛觀、女性觀に於て、又それらに關連する既成道德、習慣その他實際社會上

の因襲に對する反撃的批評に於て見られた透谷の反抗的破壞的な一面であり、それは彼が年少にして自由民權運動に趨り、或はその自らの戀愛に結婚に實踐したところのものであつて、透谷の本質的のものであり、時代の思潮と先進的な教養とが驅つて以て時代の先驅者たらしめた原由的なものであつた。彼の反抗的破壞的傾向は、その戀愛論、女性論、文學論、平民思想論等には相當具體的に述べられてゐるのを見たのであるが、その半面には超越思想的、神秘愛好的、形而上的觀念をも見ることができたのである。芭蕉を論じ、内部生命を論じた點にその一端があつた。

以上の二傾向は全く異なつたものとは考へられない。寧ろ前者は透谷の本質であるところの反抗的破壞的傾向が直接的に具體的に現れたものであり、後者はそれが觀念化されて現れたものではないかと考へられる。即ち散文的人生觀、功利的社會觀に對する反抗がその原由であり、そこから更に超脱して純粹な魂の在り場所を求めたるものであらう。そしてその立場から、汚濁な俗物的人生に清新な風を送らうとしたのである。即ち「孤雲野鶴を見て、別天地に逍遙する」を至快なりとする詩人は、更に「苦海塵境に清涼の氣を輸び入る」をその天職であるとした。さういふ立場から現實世界を見、更にその對比に於て自然を見ようとしたのである。そこに透谷の自然觀があつた。

註1　「山庵雜記」其七、全三〇二、改二〇〇、岩一四六、

2　同　右　全三〇三、改二〇〇、岩一四六、

『松島に於て芭蕉翁を讀む』（明治二十五年四月）

（博文館　透谷全集　三七八―三八七頁
改造社　現代日本文學全集九　一五四―一五六頁
岩波文庫　北村透谷集　一四八―一五三頁）

明治二十五年四月、透谷は奥州の旅をして、同月十日松島に宿つた。この月この日は文化の昔松尾芭蕉が奥の細道を辿る途次松島に入つた日であるとて、その符合を喜んだ。

「飄遊は吾性なり。飄遊せざれば吾性は完からざるが如き感あり。」といふ透谷は、(1)明治四十年十四才の少年で鎌倉へ無錢旅行を試みて居り、又千葉にも遊び、十五年の春には氣鬱病として父から旅行をさせられ、この事は透谷が旅行によつて氣鬱を慰めるといふ端緒となつたとも言つてゐる。散文的實利世界を後にして飄遊を好むといふところにも、透谷の一面の資質が見られると思ふ。

透谷が松島に宿つた夜は一風すさび樹鳴り物凄き心地せられる夜であつた。彼は燈火に相對して冥想に耽つた。無言晴寂の妙味將に佳境に進まうとする時、破笠弊衣の一老翁の姿が彼の前に現れ、無言のまゝ來り、そして過ぎて行つた。

「然はあれども彼の無言こそは我に對して絶高の雄辯なりしなれ。知る人は知らむ、桃青翁松島に遊びて句を成さずして西歸せしを。而して我を蓋ひし暗の幕は我をして明らかに桃青翁を見るの便を與へたり。

怪しくも余は松島を冥想するの念よりも、一句を成さず西歸せし蕉翁の無言を讀むの樂みに耽りたり。」

松島に遊んだ芭蕉が一句も成さないでこの地を去つたことに何故透谷は同感し興味を覺えたのであらうか。

一古へより名山名水は詩客文士の至寶なり。生命なり。然れども造化の秘藏なる名山名水は往々にして韻高からず、調備はらざる文士の爲めに其粹美を失却する事あるを免かれず。

（中略）天地粹あり、山水美あり、造化之を包みて景勝の地に於て其一端を露はすなり。詩性ある者が景勝の地に來りて神動き氣躍るは至當の理なり。然れども景勝の地は僅に造化が包裡する粹美の一端なる事を知らば、景勝其自身に對する觀念は甚だ大ならずして、景勝を通じ風光を貫いて造化の秘藏に進み、其粹美を領得するは豈詩人の職にあらずや。」。

即ち詩人の天職は現象として在る自然の形象を通じて而も更にその奥にひそむ自然の粹美を領得

することである。しかし普通一般の詩文人は名山名水の粋美に觸れると何か一句一文を成さねばならぬやうに思つて形象の美を歌ふが、それは眞の粋美を領得したものかどうか疑問である。寧ろ眞の粋美を損ずる場合が多いのである。芭蕉は流石に眞の詩人であつたから眞の粋美を感知しては無言のまゝに過ぎ去るより他なかつたのだ。單なる形象の美のために句を成すのではなかつた。造化の秘藏に進んでゐる詩人だつたのである。この點に透谷は共感し理解を持つたのである。それでは何うして造化の秘藏に進み粋美を領得できるのであるか。

「「美」は遂に説明し盡す能はざる者なり。「美」は肉眼の輕佻なる判斷によりて凡人に誤解せらるゝと同じく、雄大なる詩人哲學者をも眩惑しつゝある者なり。（中略）吾人眞如を補捉すると思ふ時に眞如の燦然たる光は眞如を惑はし去る。「美」を觀るの眼も亦た斯の如し。正面に立つて「美」を觀る事は雲のかゝりたる時の外はかなはず。迷宮の中にあつて「美」の所在を爭ひ、右に走り左に馳せ、東に疲れ西に僵るゝ者比々皆な是なり。」

と詩人哲學者がその韻致を探り解析を試みて來たがこの迷宮は依然として迷宮である。しかし詩人文學者といふ者は、迷宮と知つてこの迷宮に入るのを樂しむのであつて、迷宮に入ることのできないのを悲しむものである。然るに「古よりの文士の景勝を探る者未だ迷宮に入らざるに、未だ妖魅

を受けざるに、未だ造化の秘藏に近かざるに、先づ筆管を握つて秀句を吐かんとする者多し。造化に對して禮を失ふ者と云ふべし。彼等は彫琢したる巧句を得べし、然れども妖魅せられざる前の巧句は人工なり、安くんぞ神靈に動かされたる天工の奇句を咏出する事を得んや。」

造化の自然の美が人を妖魅し、人はそこに靈感を感じて始めて自然の美を眞に解することができ、天然の佳句が生れ、入神の作が得られるのである。唯單に筆を執つて佳句を得ようとすれば表面的には彫琢洗練された句は得られるが、それは單に巧句であつて入神の作ではない。そしてこの事は單に探景の詩文についてのみ言へるのではなく、凡ての文章が神に入るか否かはこの點にかゝつてゐる。このやうに透谷は靈感を信じた。

「所謂詩客なる者、多くは景勝を以て詩を成さゞる可らざる所と思ふ。景勝をして自然に詩を作らしめず自ら强ひて詩を造らんとす。これは實に設題して歌を造る歌人の惡風と共に日東の陋習なり。彼等をして造詩家たらしむるも詩人たらしめざるも玆に存す。彼等を作調家たらしむるも入神詩家たらしめざる者玆に存す。而して此事ひとり景勝を咏ずる詩人に限るに非ず、人間の運命を極めんとする近代の意味に於ての文學家が、筆に役せられて文の神を失ふも皆此理に外ならず。」

透谷が「他界に對する觀念」（明治二十五年十月）の中でいふ所の「我風流吟客を迷はせたるもの等

月花の外はあらず。」の言葉もあはせ味はふべきであらう。

造化自然の美は人を妖魅する。即ち造化自然は人をインスピレイトする。人はこのインスピレイションに對する態度――(3)「感應我を主として他を主とせざる」ものである――の如何によつて、巧句を吐いて以て足れりとする「作調家」となるか、又は天然の佳句を得る「入神詩家」となるかに分かれるのである。透谷はインスピレイションを信じ且つ重んじ、そこから出發して、眞の詩人はどんなものか、詩人の天職は何かといふことを説いて、そこに彼の自然觀を披瀝すると共に世の詩文人に戒告したのである。表面的な人工的な美を透谷は極力斥けた。そしてものゝ生命、本質の美を希求したのである。造化の美を宿す花は幸なものである。(4)「然はあれども汝が美は汝の皮膚にありと思ふなかれ、皮膚の全く腐爛して後にのこるべきものあり、これぞ我が慕ふ美なるぞかし。」といひ、(5)「萩薄、我が庭に生ふれど我は在來の詩人の如く是等の草花を珍重すること能はず。我は荒漠たる原野に名も知れぬ花を愛づるの心あれども、園藝の巧技にて造詣したる矮少なる自然の美を左程にうれしと思ふ情なし。」といふのも、彼が本質の美を希求する心から出た言葉に外ならない。

松島に宿つた當年の芭蕉としては俳句を作らねばならぬ立場にある人であつた。それは今日の文士が文章を捏造しなければならないのよりももつと必須の立場であつた。然るに、句をも詠まずし

てよつたといふのは、芭蕉こそ造化自然の秘藏に進み、その粹美のインスピレイションに眞に打たれた眞の詩人であつたからである。自然への沒我の人であつたからである。これは到底凡庸の一作調家一には不可能なことであつた。

透谷は芭蕉の心境をこのやうに解釋した。これは即ち芭蕉の心境の解釋として述べられた透谷の自然觀であり、詩人論であり、沒我論に外ならぬ。透谷は結論に於てその沒我的自然觀を次のやうにいつてゐる。

「われ常に謂へらく、絶大の景色は文字を殺す者なりと。然るに、われ新に悟るところあり、即ち絶大の景色は獨り文字を殺すのみにあらずして「我」をも沒了する者なる事なり。絶大の景色に對する時に詞句全く盡るは即ち「我」の全部既に沒了し去られ、恍惚として、わが此にあるか、彼にあるかを知らずなり行くなり。彼は我を偷み去るなり、否、我は彼に隨ひ行くなり。玄々不識の中にわれは「我」を失ふなり。而して我も凡ての物も一に歸し、廣大なる一が凡てを占領す。無差別となり虛無となり、模糊として踪跡すべからざる者となるなり。濶乎たり、寥廓たり。廣大なるは不繫の舟の如し。誰れか能く控縛する事を得んや。こゝに至れば詩歌なく、景色なく、何れを我、何れを彼と見分る術なきなり。之を冥交と曰ひ、契合とも號くるなれ。」

透谷が冥交といひ契合と呼んだものは即ちインスピレイションに外ならない。

「冥交契合の長短は靈韻を受くるの多少なり。靈韻を享くるの多少は後に產出すべき詩歌の靈不靈なり。冥交契合の長き時は自ら山川草木の中に已れと同樣の生命を認め來つて一條の萬有的精神を遠暢し、唯一の裡に圓成せる眞美を認め、われ彼れが一部分か、彼れわが一部分かと疑ふ迄に風光の中に已れを箝入し得るなり。」

自然と我とは一に歸して沒我の妙境に入つて始めて詩人は眞の入神詩家であり、自然の本質を把握することができる。このやうな境地では人は言葉をも喪つてしまふのである。芭蕉はこの境地に入つた入神詩家であつたのである。「作調家」ではなかつたのだ。句を成さなかつたのも當然であつたと透谷は言ふのである。

註
1 石坂美那子への書簡　全七二一、七二四、改二五八、
2 「他界に對する觀念」全一六四、改一八九、岩一二〇、
3 「山庵雜記」其二　全三〇〇、改一九九、岩一四四、
4 「蓮華草」　全三七七、改一五七、岩五五、
5 「秋窓雜記」其五　全三二一、改一八五、岩一一二、

『人生に相渉るとは何の謂ぞ』に於ける自然觀

芭蕉を論じ、自然觀を述べ、沒我論を論ることとは、前述の人生相渉論に於ても見られたところであつた。

透谷は自然には二つの面があると考へる。「力」としての自然は、眼に見えない、他の言葉で言へば空の空なる銃槍を以て、時々刻々「肉」としての人間に迫り來るものであり、人間に服從を命じ、人間を暴壓することを憚らない。卽ち誘惑、慾情、空想を差向けて、人間をして殆ど孤城落日の地位に立たしめ、これに對して人間は或る程度までは服從せざるべからざる「運命」に包まれてゐる。この「力」としての自然に對して人間は活路を持たないわけではない。自然の力に對して人間はできる限りは物質的の力を以て對抗すべきであるが、それは有限の力を以て無限の力を撃つ業であつて、自然の懷裡に躍り入るの妙には及ばないのである。自然は一方に於て風雨雷電を驅つて吾人を悶しませると同時に、他方に於て美妙な絕對的のものを現して吾々を樂しませるのである。卽ち、自然は「力」としての一面と美妙な絕對的なものを現して人間を樂しませる一面と、この兩面を持つのである。一は物質的な「力」としての自然であり、人間を壓倒し煩悶させ惡戰苦鬪させ

る自然であり、他の一は「觀念」としての自然であり、實在の現象の外に超脱して、靈感を感じた人間が沒我の境地に悟入することのできる自然である。この後者の自然の懷に躍り入る――悟入することが自然對人間に於ける人間の活路である。

願はくは花の下にて春死なむそのきさらぎの望月のころ

と歌つた西行はこの自然の懷に入るといふ大活機を看破したものであり、

明月や池をめぐりてよもすがら

と詠んだ芭蕉はこの自然の絕對的境地にまで到達した人であるといふ。卽ち、芭蕉は「池の一側に立ちて池の一小部分を睨むに甘んせず、徐々として歩みはじめたり。池の周邊を一めぐりせり。一めぐりにては、池の全面を睨むに足らざるを知りて、再回せり。再回は池の全面を睨むに足りしかど、池の底までを睨むことを得ざりしが故に更に三回めぐりたり、四回めぐりたり、而して終によもすがらめぐりたり。」と通俗は解釋する。芭蕉は唯物的實利論者達がこの現象世界に於ける名譽、利徳、滿足、勝利とするものに飽き足らず、その現象世界の更に奧のものを探らうとしたのである。この場合「池は卽ち實なり。」で、實とは卽ち現象世界である。彼が池を睨んでめぐり歩いたのは、池の底にあるもの卽ち現象世界の奧にひそむ自然の絕對的のものを見ようとしてゞある。

「眠みたりとは、視る仕方の當初を指して言ひ得る言葉なり。視る仕方の後を言ふ言葉は Annihilation の外なかるべし。彼は實を忘れたるなり、彼は人間を離れたるなり。彼は肉を脱したるなり。實を忘れ、肉を脱し、人間を離れて何處にか去れる。杜鵑の行衞は問ふことを止めよ。天涯高く飛び去りて絶對的の物、即ち Idea にまで達したるなり。」。Annihilation とは全滅を意味し、それは虚無を示す語であらう。Idea とは理想、觀念の意味であるから、芭蕉は明月の句によつてその肉體は實在の現象世界に在りながら自然の懷に沒入したもの、理想の絶對境に躍り入つたものであると透谷はいふのである。即ち、

「彼は事實の世界を忘れたるにあらず、池をめぐりて兩三回するは實を見貫く心ありてなり。實は自然の一側なり、而して實を照らすものも亦た自然の他の一側なり。實は吾人の敵となりて、吾人に迫ることを爲せども、他の一個なる虚は吾人の好友となりて、吾人を導きて天涯にまで上らしむるなり。池面にうつり出たる團々たる明月は彼をして力としての自然を後へに見て一躍して美妙なる自然に進み入らしめたり。」

暴虐にして人間を壓倒し惡鬪させる「力」としての自然に對して、人間の活路はこの自然の他の半面即ち「吾人の好友となり」吾々の「意志の自由」を許し、吾々が「現象以外に超立して」「吾人

し得る自然に躍り入ることである。この悟入の手段として、自然の靈妙を感ずる靈感と沒我とを透谷は說いたのである。「內部生命論」に於てもこの靈感と沒我とについて說いたのであつて、そこに眞の詩文人の使命を高唱してゐることは既に見て來たところである。透谷はわれわれの眼前の物質的な現象世界――そこには實利實益を求めて擾擾する人間がゐるが、このやうな人生の外に、「大自在の風雅と逍遙」する人生の在ることを示したのであつた。

さてこゝに注意すべきは、以上に見て來た透谷の自然は、「觀念」としての自然であるといふことである。冥交契合卽ち靈感と、觀念として思惟される自然への沒了卽ち沒我とは、透谷にとつてはまだ彼の體驗としてのものではなかつたであらうといふことである。卽ち、形而上的に思惟し得る觀念としてのものであつたのだ。そのことは「富嶽の詩神を思ふ」に於ても見られる點である。

『富嶽の詩神を思ふ』（明治二十六年一月）

（博文館　透谷全集　三〇四―三一〇頁
改造社　現代日本文學全集九　一九六―一九七頁
岩波文庫　北村透谷集　一三六―一三九頁）

宇宙の萬物悉く永久に不朽不滅のものは遂にない。しかしこゝに不朽不滅に近いものがある。そ

れは山部赤人が歌つたやうに天地開闢の時以來神さびて高く尊い富士の高嶺である

「白雲、黑雲、積雪、濃雪、閃電、猛雷、是等のものを用役し、是等のものを使僕し、是等のものを制御して、而して恒久不變に威靈を保つもの、富嶽よ、夫れ汝か。渡る日の影も隠ろひ、照る月の光も見えず、晝は晝の威を示し、夜は夜の威を示す。富嶽よ汝こそ不朽不死に適きる、かし汝が山上の浮雲よりも早く消え、汝が山腹の電影よりも速に滅する浮世の英雄何の戯れぞ。況しや汝の山徳を西に馳する風、こゝろよや汝の山嶺を東に飛ぶ風。流轉の力汝に迫らず、無常の權汝を襲はず。自由汝と共にあり、國家汝と與に樹てり、何をか畏れとせむ。」

透谷は不朽不滅のものを求めて得られず、不朽不滅に近いものを求めて「過去の半生を道に默思に費やし」して得た答がこの富士の高嶺であつた。

「盡きず朽ちざる詩神、風に乘り雲に御して東西を飄遊し玉へり。富嶽駿河の國に崛起せしといふ朝、彼は幾億萬里の天涯よりその山嶺に急げり。而して富嶽の威容を愛するが故に、その麓居に駐まり棲みて遂に復た去らず。是より風流の道大に開け、人麿赤人より降つて、西行芭蕉の徒、この詩神と逍遙するが爲に、富嶽の周邊を往返して、形なく像なき記念碑を空中に構設しはじめたり。詩神去らず、この國なほ愛すべし。詩神去らず、人間なほ味あり。」

と、この一篇の無韻の詩とも稱へるべき文章を綴つてゐるのであるが、こゝにも思惟し得る觀念としての見解が露呈されてゐる。客觀を主體化して主我的な冥想推理の對稱としてゐるのである。形而上學的に自然を解析して、觀念に於てはかうあらねばならないと思惟するのではあるが、彼が體驗を通じての粋美を語つてゐるかどうかは疑はしいと思はれる。これは、(1)「一物を通じて心に徹せざれば自ら休むことを知らず。形を離ちて精に入らざれば自ら甘んずること難し。」といひ、又(2)「世の俗韻俗調の詩人が徒らに天地の美を玩弄するを惡むこと甚だし。」といひ、(3)「萩薄、我が庭に生ふれど我は在來の詩人の如く是等の草花を珍重すること能はず、我は荒漠たる原野に名も知れぬ花を愛づるの心あれども、園藝の些技にて造詣したる矮少なる自然の美を左程にうれしと思ふ情なし。」といつて、ものゝ生命、本質の美でなければ眞の美ではない、その眞の自然の美を感知しなければならないといふ透谷が、一方に於ては(4)「自ら顧みる時は、何が故に我のみ天地の美に動かさるゝことの少きかを怪しまずんばあらず。」といつてゐる點と考へ合せて見てよからうと思ふ。

さて、この期に於ける透谷が

(5)「喜樂の中に人間の五情を沒了するは、世俗の免かるゝ能はざるところながら、われは萬木凋落の期に當り靜かに物象を察するの快なるを撰ぶなり。」

「我は荒漠たる原野に名も知れぬ花を愛づるの心あれども、園藝の些技にて造詣したる矮少なる自然の美を左程にうれしと思ふ情なし。」

「わが美くしと思ふは人の美くしと思ふものにあらず、わが物に感ずるは世間の衆生が感ずる如きにあらず。物を通じて心に徹せざれば自ら休むことを知らず。形を鑿ちて精に入らざれば自ら甘んずること難し。」

といふのは、「我風流吟客を迷はせたるもの雪月花の外はあらず。」といふ世俗的なものへの反抗、表面的な人工的なもの、もつと廣くいつて實利的なものへの反抗の精神から出發した拗ねた氣持であるとも考へられるし、又一面そこには、自然に對する靜觀的態度も現れてゐると思はれる。殊に「人生に相渉るとは何の謂ぞ」等に見られた透谷の自然に對する態度は、自然と人間との闘爭といふ點に於て、靈感と沒我を以て悟入することを說いてゐるが、こゝに透谷の自然觀の推移の跡があると思はれる。では、その靜觀的態度の現れはどういふ風に推移したのであらうか。

註

1 「哀詞序」全二九七、改二三六、岩二一三、

2 同　右

3 「秋窓雜記」第五　全三二一、改一八五、岩一一二、

4 「哀詞序」註1に同じ、

5　「秋窓雜記」第一、全三一九、改一八四、岩一一一、

6　「他界に對する觀念」全一六四、改一八九、岩一二〇、

『一夕觀』（明治二十六年十一月）

（博文館　透谷全集　二九〇―二九二頁
改造社　現代日本文學全集九　二四一―二四三頁
岩波文庫　北村透谷集　二二九―二三一頁）

「ある宵われ窓にあたりて横はる。ところは海の郷、秋高く天朗らかにして、よろづの象、よろづの物凛乎として我に迫る。恰も我が眞率ならざるを笑ふに似たり。恰も我が偏促たるを嘲るに似たり。恰も我が力なく能なく辨なく氣なきを罵るに似たり。渠は斯の如く我に徹透す、而して我は地上の一微物、渠に悟達することの甚だ難きは如何ぞや。」。

大海洋を前に、星斗輝く蒼穹を仰いで、透谷は「よろづの象、よろづの物凛乎として我に迫る。」と感慨した。これは自然への直觀であり、詩人としての透谷の本然の姿であつた。

「仰いで蒼穹を觀れば、無數の星宿紛糾して、我が頭にあり。顧みて我が五尺を視、更に又內觀して我が內なるものを察するに、彼と我との距離甚だ遠きに驚く。不死不朽彼と與にあり、衰老病

死我と與にあり、鮮美透涼なる彼に對して、撓み易く折れ易き我れ如何に赧然たるべきぞ。爰に於て、我は一種の悲慨に撃たれたるが如き心地す。聖にして熱ある悲慨我が心頭に入れり。罵者の聲耳邊にあるが如し、我が爲すなきと我が言ふなきと、我が行くなきとを責む。われ起つて茅舍を出で、且つ仰ぎ且つ俯して、罵者に答ふるところあらんと欲す。胸中の苦悶未だ全く解けず。行く行く秋草の深き所に到れば、忽ち聽く蟲聲縷の如く耳朶を穿つを。之を聽いて我心は一轉せり。再び之を聽いて悶心更に明かなり。曩に苦悶と思ひしは苦悶にあらざりけり。看よ喞々として秋を悲しむが如きもの、彼に於て何の悲しみかあらむ。彼を悲しむと看取せんか。我も亦た悲しめるなり。彼を吟哦すと思はんか、我も亦た吟哦してあるなり。心境一轉すれば彼も無く、我も無し、邈焉たる大空の百千の提燈を揭げ出せるあるのみ。」

　彼は寄せ來る白浪が萬古の響を傳へるのを聞き、水は蒼々として永遠の色を宿してゐるのを見、『我れ「我」を遺れて飄然として襤褸の如き「時」を脫するに似たり。』と感慨し、そして人間の歷史と自然の悠久とを觀じて、

　「人間の歷史は多く夢想家を載せたりと雖、天涯の歷史は太初より今日に至るまで大なる現實として殘れり。人間は之を幽奧として畏るゝと雖、大なる現實は始めより終りまで現實として殘れり。

人間は或は現實を唱へ、或は夢想を稱へて、之を以て調和す可からざる原素の如く諍へる間に天地の幽奥は依然として大なる現實として殘れり。」

と、悠久永遠な現實としての大自然に對して、人間の「自我」のどんなに渺少であるかを述べた。かうして、この直觀との感應によつて、彼の內部の生命は自然の奥處なる絶對者と合一し、調和し彼の渺たる有限の自我は宇宙の全我の中に沒了するのである。この時、藝術も道德も宗教もこの境地に到達する一つの道である。これは前にもしば〳〵述べて來た點であり、又「萬物の聲と詩人」にも說くところである。

先に見て來た彼の自然觀は、前述したやうに、客觀を主體化してそこに永遠なものを欣求する主我的冥想に出發したものであつた。それは思惟の觀念形態としての自然であつた。又透谷は自然を大いなるものとは考へながらも、一面それに對抗して行かうとする積極的態度が見られた。自然に對する人間が小さいには違ひないが、さほど小さいものであるとも考へてゐない點が見られた。戰の人としての一面があつたのである。又不朽不滅なものを求めて得られず、それに近いものを求め得たのに過ぎなかつた。また自然に對する拗ねた態度さへも見られたのである。

今、「一夕觀」に於けるものを見るに、悠久にして大いなる自然は渺たる人間透谷に素直に純粹

に迫つて來てゐる。それは既に思惟されるものではなくて、詩人透谷の直觀であつた。我から求めて自然の奥處に躍り入らうとするのではなくて、「心境一轉」して「彼も無く、我も無し、」といふ悟入の境地であつた。彼の心は純粹に澄明であつた。靜寂でさへあつた。それは人生相渉論に見られたやうな若々しい情熱ではなくて、寧ろ無限の靜謐と哀愁とを湛へたものであつた。

「われは自から答へて安らかなる心を以て蓬窓に反れり。わが視たる群星は未だ念頭を去らず。靜かに燈を剪つて書を讀まんとするに、我が心はなほ彼にあり。我が讀まんとする書は彼にあり。漠々たる大空は思想の廣き歷史の紙に似たり。（中略）吁、悠々たる天地、限りなく窮りなき天地、大なる歷史の一枚、是に對して暫らく茫然たり。」

嘗て、戰の人透谷が清新な情熱をもつて自然との鬪爭に於て人間の活路として求めた自然の奥處にひそむ絕對なるもの、今透谷はその前にひれ伏して、心眼を開き、心耳を澄まして敬虔な祈を捧げてゐる。それは靈感を身を以て感應し、渺たる自我を抛つて自然の大いさの中に沒了する體驗者の告白である。「聖にして熱ある悲慨」であつた。

『萬物の聲と詩人』（明治二十六年十月）

（博文館　透谷全集　二三七―二四〇頁
改造社　現代日本文學全集九　二一一―二一一頁
岩波文庫　北村透谷集　二一九―二二四頁）

自然を廣漠とした大海と見るならば人生はその浮島のやうなものである。風浪は常に襲ひ、寧靜な時は極めて稀である。自然は常に變り、常に動き、常に何事かを爲してゐる。而もその變、動、爲は一定根本法則に立脚してゐる。だから、それをよく見るに、造化自然は偏頗であつて偏頗でなく、私であつて無私であり、差別あるやうで而も無差別であり、不平等のうちに平等があり、不調和の中に調和を置いて居り、悲哀の中に欣悅を、喜悅の中に悲哀を置くといつた具合である。この造化の妙機はその最奥の處にあつて、これは造化の靈といふべきものだ。そこに大平等の理、天地至妙の調和がある。この至妙の調和から萬物は皆或る一種の聲を放つのである。即ち「萬物自から聲あり。萬物自から聲あれば自から又た樂調あり。」である。

外に現れた形の美醜を以てその內なるものの美醜を直ちに決定することはできない。形體に現れた美醜を判斷するのは眼眸と鼓膜とであるが、それは眞に美醜を判定する唯一のものではない。美

の判斷は內面の判斷にまで行かねば決定的ではない。何故ならば、「凡そ形の美は心の美より出づ。形は心の現象のみ。」だからである。それならば心を視るものは又心でなければならない。

「萬物自から聲あり。」といふが、それは宇宙の萬物が自然の根本法則に立脚するところから來る變、動、爲の調和の中から發する聲である。萬物の背後にある大きい奇しき力の故である。

「造化は奇しき力を以て、萬物に自からなる聲を發せしむ。之を以て聊かその心を形狀の外にあらはさしむ、之を以てその情を語らしめ、之を以てその意を言はしむ。無絃の大琴懸けて宇宙の中央にあり。萬物の情、萬物の心、悉くこの大琴に觸れざるはなく、悉くこの大琴の音とならざるはなし。情及び心、一々其軌を異にするが如しと雖、要するに琴の音色の異なるのみにして、宇宙の中心に懸れる大琴の音たるに於ては均しきなり。」

こゝにいふ心とか情とかいふものは、外部に現はれる形象に對する內なるものゝことである。情とか心とかいふものは物それ自體の本質の聲である。それらは個々別々に悲しみ、喜び、樂しみ、苦しむやうに見えるけれども、要するに宇宙の中心に懸れる大琴の音の一部分に外ならぬ。

「悲しき時は獨り悲しむが如くなれども、然るにあらず、凡てのものゝ悲しむなり。喜ぶ時は獨り喜ぶが如くなれども、然るにあらず、凡てのものゝ喜ぶなり。「自然」は萬物に「私情」あるを許

さず。私情をして、大法の外に縱なる運行をなさしむることとあるなし。私情の喜は故なきの喜なり、私情の悲は故なきの悲なり。彼の大琴に相渉るところなければ、根なき萍の海に漂ふが如きのみ。情及び心、個々特立して而して個々その中心を以て、宇宙の大琴の中心に聯なれり。海も陸も、山も水も、ひとしく我が心の一部分にして、我れも亦た渠の一部分なり。渠も我も何物かの一部にして歸するところ卽ち一なり。」

自然萬物を支配するすべての法則は我を支配するすべての法則である。彼を支配し我を支配するすべての法則は相一致するのである。「法は一なり。法に順ふものも亦た一なり。法と法に順ふものとの關係も亦た一なり。情及び心、漠として捕捉すべきやうなき如き情及び心、渠も亦た法の中にあり、渠も亦た法の下にあり。」ここに於て「情及び心の響なる凡ての聲の一致を見る。」のである。

さて、透谷は、「この一致を觀て後に多くの不一致を觀ず、之れ詩人なり。この大平等大無差別を觀じて而して後に多くの不平等と差別とを觀ず、之れ詩人なり。」といふ。卽ち理想と寫實とを兼ね備へるといふことが詩人の眞の使命であり、詩人の眞面目であるといふのである。これらに對して、「多くの不一致の中の一不一致を取り、多くの不平等の中の一不平等を取り、多くの差別の

中の一差別を取り、而して之に戀着するを知つて、彼の大一致、大平等、大差別に悟入すること能はざるものは未だ以て天地の大なる詩たるを知らざるものなり。」といふ。即ち眼前の個々の現象の寫實にのみ戀着して、その現象の奥にひそむ宇宙の大精神に觸れることをしない詩人は眞の詩人ではないといふのである。

透谷は更に道徳、宗教についても次のやうに述べた。

「道徳の底に一の道徳あり、宗教の底に一の宗教あるは、美術の底に一の美術あると相異なる所なからんか。要するにモーラリチーは一なるのみ。」

それ故に、儒教のやうなもの、政治的に道徳であるとするものは、モラリティーの本然のものではない。宗教的に道徳なりとするものもモラリティーの本然のものではない。モラリティーの本然のものを顯はす道徳、宗教といふものは、さう恣に人間が自由に創作できるものではない。宗教の中の宗教といふべきものは、人性、人情――透谷の所謂ヒューマニティーに感應するところ多きにある。藝術に於ても同樣のことが言へるのであつて、要するに「ヒューマニチーは其の唯一の目的」である。ヒューマニティーの自覺こそ宇宙の大調和、大平等、大不一致、大無差別に適應するものであるといふ。

「宇宙の存在は微妙なる階級の上に立てり。一點之を傷くるあれば必らずその責罰としての不調和あり。之れ即ち調和の中に戰へる不調和の原意ある所以なり。微妙なる階級微妙なる秩序、これありて萬物悉く其の處を安んずるを得るなり。」

われわれはこゝに透谷の階級觀を見るのであるが、ヒューマニティーも透谷に於ては萬物自らなる聲であり、道徳と藝術が人間の調和的精神であり、秩序を尊び道徳倫理を踐んでこそわれわれはその處を得、階級は調和するのである。それ故に、「一國民の美術は到底その倫理の表象なり。野卑なる國民は卑野なる美術に甘んじ、高尙なる國民は高尙なる美術を求む。勇敢なる國民に勇武の物語出で、淫逸なる國民に淫逸なる史乘あり。」といふのである。こゝに時代の先驅者であり、文明の批評家である透谷が、わが國民の精神態度に對して戒告する眞摯な姿を見るのである。

「必竟するに萬物その自からなる聲をなして、而して美術はその聲を具體にしたるものに過ぎざれば、形は如何にありとも、その聲の主なる心にして卑野なれば美術も卑野ならざらんと欲して得べからざるは至當の理なり。宇宙の中心に無絃の大琴あり、すべての詩人はその傍に來りて、己が代表する國民の爲に、己が成育せられたる社會の爲に、百種千態の音をなすものなり。ヒューマニチーの各種の變狀は之によりて發露せらる。」

更に詩人の使命について、「眞實にして虚飾なき人生の說明者」として「萬物自然の聲」を世に啓示することであるといふ。詩人はまた「己れの爲に生くるにあらず、己が圍まれたるミステリーの爲めに生れた」ものであり、宇宙の中心に懸れる大琴絃の下に來て、ミステリー――萬物その自らなるもの丶至情をおのからさまに吐くことであると言つてゐる。「天地は一の美術なり、詩人なくんば誰れか能く斯の妙機を闡て之を人間に語らんか。」と、詩人の使命の重大、尊嚴を說いて、詩人の自重を希求したのである。

「萬物の聲と詩人」に說かれたものは、大自然の深奥なるものを背景にして、詩人の眞の使命と眞の面目とその感化力とを叫び訴へたものである。透谷の說くところは、宇宙萬有の至大至美な生命力をいふのであつて。そこに萬有論的、汎神論的自然觀の存在を見るのではあるが、しかし彼が最後に到達した段階に於ける自然觀であつて、而も單なる自然觀に終つてゐるのではなく、あらゆる意味に於ける透谷の思索が到達し凝集した一つの全き姿のそれであつた。これは理想主義者として、文明批評家としての透谷が說いて來た自然觀、詩人觀、社會觀、倫理觀が、渾然として純粹に統一された世界觀にまで到達した境地であつた。そこには些の衒氣もなく、若さにまかせた强がりもなく、靜々と聽く者の心に沁み入る聖なる訴へがあつた。

七、熱意と情熱

『熱　意』（明治二十六年六月）

（博文館　透谷全集　三九――四五頁
改造社　現代日本文學全集九　二三一――二三三頁
岩波文庫　北村透谷集　二〇三――二〇六頁）

こゝでは、熱意とはどんなものか、人間の熱意ある行爲とはどんなものか、詩人の使命と熱意との關係はどんなものであるかを說いてゐる。

「熱意とは何ぞや。感情の激甚に外ならざるなり。感情の中の感情たるに外ならざるなり。且つ湧き且つ靜まり、且つ燃え且つ消ゆる感情の、一定の事物の上に接續して、連鎖の如き現象を呈する者卽ち熱意なり。人間は道義的生命の中心として愛を有つと共に、感情的生命の中心として熱意を有つなり。熱意は凡ての事業に結局を與ふる者なり。痴情の熱意には、痴情の結局を見るの意味あり。節義の熱意には節義の結局を見るの意味あり。熱意は常に結局を睨んで立てり。熱意の終るところは結局にあり。」

熱意とは人間の感情的生命の中心として在るものである。感情の底の感情――最も激しい感情の燃え上りである。この熱意こそは人間を人間たらしめてゐる原素であつて、『ヒューマニチーの中に「熱意」なるもの無かりせば、恐らく人間は歴史なき他の四足動物の如くなりしなるべし。』といふのである。

熱意とは感情の激甚であるから、眠るべき時に人を醒まし、人の欲する快樂と安逸とを放棄して寧ろ苦痛に入らせることもある。或は人の欲する生を捨てさせ、人の恐れる死を甘受させることもある。又人間は自己を中心に物事をするものであるが、熱意は人間をしてその自己を離れて他のために身を犧牲とさせることもある。戀人の想思も讐仇の怨惡もそのもとは熱意である。人間を高くし、卑しくするのもそのもとは熱意である。人間のすべての事業が何らかの結果を得るのはこの熱意があるからであつて、人間の行爲に意味を生ずるのも熱意があるからである。

彼は更にいふ。

「熱意は力なり。必らず到着せんとするところを指せる、一種の引力なり。この引力は人をして適ま偉大なる人物とならしめ、適ま醜惡なる行爲をなさしめ、或は善、或は惡、或は聖愛、或は痴情、等の名を着たる百般の光景を現出して、人生を變幻極りなきドラマたらしむ。」

熱意は力であり、必ず到着しようとするところを指す一種の引力であるとはどういふ意味であらうか。

何物かを捉へようとして捉へることのできないといふ不幸の觀念は人の心の平衡を失はせるものであるが、これを治癒し回復するために働く力、この力が熱意であるといふ。故に、熱意とは幸福な生涯には殆どない。即ち「熱意は不幸の友なり、熱意は悲哀の隣なり。」である。幸福なものは思求するところがない。即ち熱意がないのである。冷淡である。冷淡とは思求するところのない時の心の狀態であつて、人生の意味の少い場合を指すのである。人生に於ける不幸や悲哀があつてこそ熱意を激發し、人生を色づけ、人生に意味を與へるのである。從つて、意味多い生涯と意味少い生涯とは、熱意ある生涯か否かのことである。

さて、詩人の使命は何かといふと、詩人とは「人生を解釋せんとする者」であるが、人生に意味があるのは熱意があるからで、熱意あるが故に執着や不幸や悲哀があるから、人生の本體は悲劇であると考へ、熱意は悲劇の要素であるといひ、「熱意、之れ詩人が討究すべき一題目ならずや。」と人生の本體である悲劇を追究解釋することが詩人の使命であると考へたのである。そしてそのためには、詩人は熱意といふものに思ひをひそめなければならないと說いた。

透谷のいふ熱意とは、この年九月に彼が書いた一情熱」の意味と同じものと考へてよいと思はれる。この「熱意」の一文は單に熱意の定義を述べたやうなものであるが、彼が人生を悲劇と見て、詩人の使命はその悲劇を討究解釋することであるとし、その悲劇の要素である熱意（情熱）と詩人との結合を力說した點は注目すべき點であらう。そこに透谷の悲劇的人生觀を見るのであるが、透谷の性格や生涯を見る時、これは彼の體驗に裏づけられた人生觀であることがうなづかれると思ふ。

尙、この「熱意」の中で、

「人間の五官は靈魂と自然との中間に立てる交涉器なり。靈魂をして自然を制せしむる是なり。而して人間の靈魂をして全く自然を離れて獨立せしめざる者も亦た是なり。靈魂の一側は常に此の交涉器を通じて自然と相對峙す。而して靈魂の他の一側は、他の方面より「想像」の眼を假りて、自然の向うを見るなり、自然を超て、自然以外の物を視るなり。」

といふのは、靈魂の半は自然に繫縛されて現實の囚人となり、他の半面は全我なる絕對者につらなつてゐるといふ意味で、「我牢獄」に於て彼が告白する思想と關連あるものと見たい。（「我牢獄」の項參照）

『情　熱』（明治二十六年九月）

（博文館　透谷全集　一一一―一一九頁）
（改造社　現代日本文學全集九　二四〇―二四二頁）
（岩波文庫　北村透谷集　二二五―二二九頁）

「熱意」に於て透谷は詩人と熱意との結合を說いたが、この「情熱」に於てもその冒頭に「情熱（パツシヨン）を以て大詩人の大要素で」あるとしてゐる。情熱と熱意とが同義であることは先にも一言觸れて置いたが、透谷もそのことを「熱意、情熱、必竟するに其素たるや一なり」といつてゐる。

「熱意」に於て詩人と熱意（情熱）との結合を考へた透谷は、「情熱」に於て情熱は大詩人の一要素であるとの思考に到達したが、更に「熱意」に於ける考察はどんな點に展開したかといふに、「尤も多く情熱の必要を認むるはトラゼデーに於てあるべし。」とか、「情熱は虛思の反對なり、情熱は執なり、放にあらず。凡そ情熱のあるところには必らず執るところあり。」とか言ふのは、「熱意」に於て言つてゐるのと變る點はないが、彼はこの「情熱」に於ては、前に觸れなかつた宗教や文學に關して現れる情熱について言つてゐる。

『凡そ美術の壯快を極むるもの、莊嚴を極むるもの、優美を極むるもの、必らず其の根柢に於て

情熱を具有せざるべからず。内に鬱勃するところのものありて、而して外に異彩ある光線を放つべし。情熱はすべてこのものに奇異なる洗禮を施すものなり。特種の進化を與ふるものなり。「神聖」といふ語、「純潔」といふ語などに、無量の味ある所以のものは必竟或度までは比較的のものにして情熱と纒繋するに始まりて情熱の最後の洗禮によりて終に殆ど絶對的の奇觀を呈す。」

情熱のないサタイアリストの筆は諷刺といふ半面は完備するが人間の實相を刻むことができない。ユーモリストも隱微の間に情熱を持たなければその文は單なる戯言戯語に過ぎない。情熱を缺く聖淨は講壇から起る乾燥の聲であつて藝術のエボルーションには適しない。情熱のない純潔は無邪氣な記載に過ぎず詩的變化を現し難い。情熱を缺いた深幽はアンニヒレーチブで物に觸れて響がない。寫實も殊更に人間の醜惡な部分の描寫とか調子の狂つた心の解剖とかいふ風に一方に偏したものは人生宇宙の利益にも進歩にも與らない。やはりその根柢に情熱がなければならない。卑野な目的に立脚した寫實は好美のものではない。殊に「寫實と理想と兼ね備へたるものに至りては情熱なくして如何に其の妙趣に達するを得べけんや。」といふ。かう見て來ると、情熱とは「美術（筆者註、藝術の謂である。）のエボルーション」を與し、「詩的の變化を現じ」、偉大な詩人の要素であると透谷は考へてゐるのである。そして、ホーマーに於けるギリシャ古神の精、シェイクスピアに於ける英

國中古の信仰、西行の宗教、芭蕉の宗教、これら大詩人の持つてゐる「一種の信仰」「一種の宗教」は、凡ての儀式形式を離れた宗教であるから俗眼には視ることはできないし、又その宗教的觀念は具體的ではないが、これら大詩人の一種の信仰宗教ともいふべきものも情熱の所産であるといふ。

透谷の考へる文學者の宗教とはどんなものであるか。即ち「人類に對する濃厚な同情」、「人類の爲に沈痛なる批判を下して反省を促がす」こと、「あはれむべき利己の精神によつて偷生する人間を覺醒して、物類相愛の妙理を觀ぜしめ、人類相互の關係を悟らしむるもの」、かくの如きが詩人文學者の宗教の全部をいひ現したものではないにしても、その一部分を現してゐるものであり、この宗教がある故に情熱は優と聖と美とを備へるといふ。

更に彼は情熱と藝術との關係について說いた。

「いかに深遠なる哲理を含めりとも、情熱なきの詩は活きたる美術を成し難し、いかに技の上は精巧を極むるものと雖、若し情熱を缺けるものあれば丹青の妙趣を盡せるものと云ふべからず。美術に餘情あるは、その作者に裡面の活氣あればなり。餘情は徒爾に得らるべきものならず、作者の情熱が自からに湛積するところに於て餘情の源泉を存す、單純なる模倣者が人を動かすこと能はざるは之を以てなり。大なる創作は大なる情熱に伴ふものなり。創作と模倣、必竟するに情熱の有無

を以て判ずべし。然り丹青家が無意味なる造化の模倣を以て事とし、只管に虚飾をのみ心とするは抑も情熱を解せざるの過ちなり。」

このやうに作家の文學的情熱を重視した透谷は、この觀點に於て明治の作家を批判してゐる。

幸田露伴　彼は情熱を餘りある程持つてはゐるが、それは彼の信仰（宗教？）によつて幾分常に冷却されつゝある。即ち一種の寂滅的思想によつて情熱を減殺しつゝある。彼が悲劇の大作を成さないといふ原因の一も此處にある。

尾崎紅葉　紅葉の情熱は宗教と共に歩まない。常に實際(リヤル)と相追隨する。だから彼は世相に對する濃厚な同情を有してゐるが、その著作は何かしら技巧に偏して想の靈に及ばない。これは情熱が本當のものでないからだ。

山田美妙　美妙には情熱といふべきものが殆どないと思はれる。寫實家としてもその技倆は紅葉に及ばない。

宮崎湖處子　彼を崇拜する人々が花にその純潔をたゝへるが、その純潔は情熱の洗禮を受けたものではないと思はれるから、美しい純潔であるとは言ひ難い。

矢崎嵯峨の屋、おもしろい情熱を持つてゐることは事實であるが、その情熱は田舍法師の情熱で

あつて大詩人の情熱から遠いことは甚しい。

島崎藤村　從來の作家と異なる情熱を持つてゐる。その情熱は得難いものである。

齋藤緑雨　おもしろい情熱を持つてはゐるが、その情熱の素が自ら卑野である。彼のやうに諷刺に勝れた才能ある者にとつてはその點惜しむべき至りである。一年間も露伴の書齋に籠らせたい。

以上は、作家的情熱の有無、その質の如何といふ點からする透谷の明治作家批判の要約であるが、透谷が作家の文學的情熱の純粹性を如何に重視したかゞわかると思ふ。

「今日の作家が病はその情熱の缺乏に基づくところ多く、人間觀に嚴肅と眞摯とを今日の作家に見る能はざるもの職として之に因せずんばあらず。好愛すべきシンプリシチーと愛憐すべきデリケーシーとを見る能はざるも職として之に因せずんばあらず。」

と終りに言つてゐるが、透谷が作家精神と作家の情熱とをどんなに深刻に考へてゐたかを知るべきである。

透谷の所謂「熱意」とか「情熱」とかいふのは單なる青春の象徴としてのものではない。新しい時代の新しい文化を建設する力とでもいふべきものを意味してゐる。彼はこれを眞劍に考へたのだ。

如上の作家批判がすべて肯綮に當つてゐるとは思はれないが、島崎藤村がやがて明星のやうな抒情

詩の新聲を明治詩歌の曉の空に切々と歌ひ上げ、更にその光芒と餘韻とがどんなであつたかを考へる時、透谷が右の意味に於て藤村の情熱を認めた點は慧眼と言はなければなるまい。

八、空靈的傾向と虛無感

『他界に對する觀念』（明治二十五年十月）

（博文館　透谷全集　一五三―一六八頁
改造社　現代日本文學全集九　一八六―一九〇頁
岩波文庫　北村透谷集　一一五―一二三頁）

透谷は十六歲の夏、富士山に登りその神秘を痛感して、「余は始めて世に鬼神なる者の存するを信ぜんとせし事ありし。」と述懷してゐる。彼が後に「富嶽の詩神を思ふ」を書くに至つた所以である。二十五年四月の「松島に於て芭蕉翁を讀む」に於て、透谷は夢幻の間に精靈を見てゐる。四月十日松島に宿つたその夜は、風荒び樹鳴り物凄い夜であつた。彼は客舍の一室に明滅する灯と相對して、人生を、自然を、藝術を冥想した。

「手を伸べて燈を掻き消せば今までは松の軒に佇み居たる小鬼大鬼共哄々と笑ひ興じてわが廣間

を塡むる迄に入り來れり。而してわれは一々彼等を迎接せざりしかども、半醒半睡の間に彼儕の相貌の梗概を認識せり。

小鬼大鬼われを圍めり。然れども彼等は悉く暴戾惡逆なる者のみにあらず。悉く兇横なる暴威を逞うする者のみならず。中にはわが枕頭に來つて幼稚なる遊戲をなしつつ嘻笑する者もあるなり。何となく心重くなりたれば、夜具の袖を擧げて一たび拂ふに、大鬼小鬼其影を留めず消え失せぬ。少時にして喧笑放語傍若無人なる事前の如し。餘りにうるさくなりたれば、枕を蹴つて立上り、一隅の圓柱に倚つて無言するに、大小の鬼儕再び來らず。靜かに思へば鬼の形しけるは我身を纒ふ百八煩惱の現體なりける。」

こゝに透谷は彼の百八煩惱の現體としての鬼神を幻想してゐるが、幻影乃至空想こそが永遠不變の實在物の顯現であるとして、現象界の遙か彼方に幻影乃至精靈を夢見てそこに不滅なものを仰ぎ見、鬼神を驅り、怪物を幻想し、空靈的存在を肯定するのは浪漫主義者としての詩的感興の極致でもあつた。透谷は「他界に對する觀念」に於て空靈的存在について確信を以て述べた。

他界に對する觀念とは世界に普遍する觀念であり、「二元性」を持つてゐる。例へば、ペルシャの昔アームズトとアハメルの神があり、イスラエルの昔エホバと惡魔とがあつた。又空中に棲むも

の、地上の奥遠の所に住むもの、聖美なもの、毒惡なもの、慈仁なもの、獰猛なものといふやうに、世界の廣狹、宗教の變遷、思想の發達に應じて、靈的存在の棲處、種類、形態は異なるが、大別してこの觀念は相反する二元性から成立つのである。そして、この觀念こそ宗教の據つて以て立つ所のものであり、詩想はこの觀念を糧として活きる。又「悲劇必らずしも悲を以て旨とせず、厭世必らずしも厭を以て趣とせず、別に一種の拔くべからざる他界に對する自然の觀念の存するものあり。この觀念は以て悲劇を人心の情世界に起へしめ、厭世を高遠なる思想家に迎へしむ。」といふ。

「凡そ詩歌あるの國に於て鬼といふ字のあらざるはなかるべく、神といふ字のあらざるはなかるべし。コメディ、或は鬼神なきの國にも發達するを得ん。トラゼディに至りては必らず鬼神なきの國に興るべからず。ジュレーゲルも論じて、古神學は希臘悲劇の要素なりとは言へり。げにやソホクルス以下の名什も、彼國に鬼神なかりせば恐らくは傳ふる程の物にてはあらざりしならむ。」

彼は更に、靈的存在の肯定――他界に對する觀念が詩文の上に如何に缺くべからざるものであるかをゲーテ、バイロン、シェイクスピアの作品に於て說明し、我が國のそれと對比してゐる。ゲーテがファウストの中にメヒストフェレスを捉へ來たのは必ずしもゲーテが他界の靈物の實存を確信したのではあるまいが、「詩歌の世界にして、靈あらざるものに靈ありとし、人ならざるものに人

の如くならしめ、實ならざるものを實なる如くし、見るべからざるものを見るべきものとするは、此世界の常なり。」とし、英國の大詩人バイロンが、茫漠たる天地に對して、

There are more things in heaven and earth,
Than are dreamed of in your philosophy.

Horatio.

と畏れたのは勿論他界に對する觀念の故である。シェークスピアのハムレットはこの觀念、畏怖から生じたもので、極めて熱熾なる悲劇の眞中に、極めて幽玄なる光景を描き出す。茲に於て平生幽靈を笑ふ者と雖、慄然として人界以外に畏るべきもののあるを識り、惡の祕し遂ぐべからざるを悟る。彼一篇より幽靈の作意を除き去らばいかに、恐らくはシェーキスピーア遂に今日のシェーキスピーアにあらざりしなるべし。」といふ。科學の進歩はこれら詩歌の想像を殺したといはれるが必ずしもさうではない。寧ろこの絶大な觀念は科學の世界を超越して詩をして詩の價値あらしめるものである。從つて他界を觀念しないでは居られない。

西歐では新敎勃興後文學に活氣を呈した。それは聖善なキリストだけの力ではなく、邪惡な惡魔の力も大いに與つてゐる。「基督の神性は東洋の唯心的思想が達せしむる能はざるところに觀念を

及さしむると共に、サタンの魔性は東洋の惡鬼思想の到らざるところまで觀念を達せし」めた。從つて、西歐の詩想は日本に於ては求めることはできない。卽ち善美なものに對する觀念に於ても、醜惡なものに對する觀念に於ても、高遠深大な鬼神をわが詩想の中に產み出すことができない。觀念の中心、焦點となるものがないからである。しかし日本にも幽玄高妙な詩想の古神學がある。けれどもこれは「一俗を喜ばすべき奇異譚を編むには好材料たるべきも、到底所謂幽玄を本とする想詩を構ふるに適するもの」ではない。その理由として、

1、今日を以て往古の古神學を用ふる事能はざること。――古神が詩歌に入るのは古神に對する信仰ある時代でなければならぬ。古代鬼神を近代の物語に嵌めて玄妙の構想を出さうとしても無理である。我が古神はどんな天才の力を以てしても復活させることはできない。

2、我國の古神は靈體にあらずして人間なること。――出沒自在の神通力、宇宙萬有の統治力、報罰の全權を所有せず、天界に領有するところが少ない。

3、其複數なること。――西洋はキリストの一神教であり、その裏面はサタンの一魔教であるから善惡何れにせよ中心焦點を持つが、我が國は多神教多鬼教であるから中心焦點がない。

佛教渡來後我が國に於ても他界に對する觀念は發達した。しかしその想像的鬼神の觀念は萬葉時

代の「自然力」に對する畏怖の心を破碎したのである。精靈思想に代つて幽靈思想が文學に現はれるに至つたが、輪廻、無常、寂滅の思想が人間の思慕を截斷し、幽奧な觀念を遮つたのである。佛教文學の精粹と言はれる謠曲中の幽靈思想は極めて普通のもので、人間の喜怒哀樂の情に動かされて現れるもので、人間をそのまゝである。幽靈といふものは天界と地界と所を異にするが故に、容易に其の形を現ずること能はざるものだ。「其現ずるは主觀的願欲を以て現ずるにあらず、客觀的壓抑によつて現ず。自由の意志を以て現ずるにあらず、自然の傾として現ぜしなり」。從つて、わが謠曲の幽靈は、怨恨する目的たる母には見えずして狂公子にのみ見えるハムレットに於ける幽靈とは比較にならない。他界に對する觀念の遙な相違のためである。

竹取と羽衣とは我が文學の他界に對する美妙の觀念を代表するものではあるが、共に月宮に對する人間の思慕憧憬を仙女によつて具體化したものに過ぎない。人界の汚濁を厭うて他界を冥想し、美妙を思欲する結果として月宮に憧憬するのは尤であるが、その月宮は有形の物であり、宇宙の一小部分であり、人界に近い一塊物であり、そこには自在力も大魔力もない。しかるにそれを美妙の觀念の中心とし、これのみに他界の觀念冥想を凝集したのはわが文學の不幸である。竹取、羽衣の二篇は固有の古神思想と外來の佛教思想と二つの他界に對する觀念を備へたものであるのに、而も

尙上述の結果とすればわが文學、わが理想詩人の路は悄然たるものがある。

大江山の鬼も九尾狐も人力によつて征服される。我が國の鬼神の妖魅力は人威に勝ち得ない。卽ち西歐の鬼神に比べてわが他界に對する觀念が狹であり、乏しい證左である。「死てふ眠の中にいかなる夢をや見るらむ。」といふのと、「死んで仕舞へば眞くらやみ」といふのと兩者の違ひは、一はエターニティーのキリスト敎思想であり、一は無常迅速の佛敎思想である。禪學は心を法として想像の眼を閉ぢ、儒學は實際的思想を尊んで他界の美醜を想はない。共に他界に對する觀念の大敵であつた。

「我風流吟客を迷はせたるもの雪月花の外はあらず。此一事も亦た以て我文學の他界に對する美妙の觀念に乏しきを證するに足るべし。我文學を纖細巧妙にならしめて崇高壯大にならしむる能はざりしもの、畢竟するに他界の觀念なくして、接近せる物にのみ寄賴したればなり。」

透谷はまた戀愛をも他界に對する觀念を基として說いてゐる。卽ち、

「我文學に、戀愛なるもの甚だ野鄙にして熱着ならざりしも、亦他界に對する觀念の缺乏せるに因するところ多し。「もろ〳〵の星くづを君の姿にして」などやうなる詞は到底我詩界に求むること能はじ、實際にのみ馳求する思想は高遠なる思慕を產まず、我戀愛道の肉情を先にして眞正の

愛情を後にする所以茲に起因するところ少しとせず。」

理想詩人の出現が願望されてゐるが、詩人は潜者が水底に沈んで眞珠を拾ふやうに自然の奥處に入り、冥想以て他界の物を取り來るべきである。かくて、ゲーテの想見ファウストと共に、

Oh! if indeed spirits be in the air,
Moving twixt heaven and earth with Lordly wings.
Come from your golden "incense breathing" spheres,
Waft me to new and varied life away.

と絶叫する理想詩人が出現しなければならないと說くのである。

透谷は空靈的存在を以て文學のみならず宗教、戀愛の必須な要素であると考へた。そして理想の大詩人といふものはこの靈的存在に對する觀念が勝れてゐなければならないと說いたのである。しかし彼が靈的存在を肯定したのは彼が形而上學的な觀念として思惟したものであつて、キリスト教の影響下にあるといふ點では同じであるが、萬有に神の存在を見てひたすらに頭を垂れて祈つた國木田獨步の信仰とは差異あるものと考へられる。獨步と透谷とは比較考說するのに非常に興味ある人々であると思ふが、自然に對する態度も、透谷は自然と我との戰に於て自然を觀じ、或は思惟さ

れる觀念としての自然の奥處なる絕對者を觀てゐるのであるが、獨步に於てはひたすらに萬有の神の膝下に祈りを捧げてゐる態度であると思はれる。

以上、他界に對する觀念に關して力說した透谷は、「宿魂鏡」に於て異樣の怪物を幻覺した。

『宿　魂　鏡』（明治二十六年一月）

（博文館　透谷全集　四二六――四六四頁）

奥州白河在を故鄕とする山名芳三は、某省の次官を勤め早晚大臣に擬せられて旭日の勢ある牛込の戶澤男爵の家に食客とも顧問ともつかず住込んでゐる。彼は高等中學、大學に學び、その學んだ政治學を以て戶澤を補佐してゐるのであつて、大學を卒業すれば同省の高等官になる約束がある。戶澤が九州巡回の不在中、白河在の故鄕の家の隣家の孫兵衞が娘の阿梅をつれて來る。阿梅と芳三は許婚の間柄であり、彼のこれまでの學資の大半はこの孫兵衞の手許から出されてゐる。孫兵衞等が心配してゐたやうに、案の定、芳三は戶澤の娘弓子と戀に陷つて居り、阿梅の來訪によつて弓子は一層戀心を燃え立たせる。芳三も弓子とはもう別れられない氣持なので、阿梅の出現を寧ろ邪魔なものとして、阿梅を麻布の某邸に小間使として住込ませ、しば〳〵は芳三を訪ねて來られない

やうにする。
突然、戸澤夫人の命令で芳三は戸澤家を追はれる。これは、夫人のお氣に入りで弓子を妻にせんと企むさる男がこの間に介在してゐるらしい。芳三は故郷に歸るが、その別れの時に弓子は怪しげな古鏡を呉れる。それには弓子が指に傷つけたものか鮮かな紅い血が點々とついてゐた。
以上「上」の部の梗概である。次に「下」の部の概略を記す。
故郷に歸つた芳三は離れの一室に閉籠つてゐるが、彼は妄執煩惱を友として病み衰へて行くばかりである。幻聽を聞き、幻覺を見る。このやうに世を厭ひ、人を避け、幻覺におびえるのは、そのもとは弓子から與へられた古鏡の仕業であつた。では、その鏡はどんなものであつたか。一この幻鏡の來歷委しく知らんと思はゞ造化の主を呼べよかし。幾千年前にいづくいかなる鬼神が戲れに鑄て、我人間界に傳へたりしかは作者にも讀者にも秘密の天機、この幻鏡、深く見惚れるものに危ふきことあり、人間始まつてより、この幻鏡に釣りこまれて、奈落の底に宙乘りしたる數の多ければ、或學者は之を盲鏡と呼び、或博士は之を死鏡と命けしとぞ、學者にも博士にも、この幻鏡の由來は未だ解らぬとの事。この古鏡いかにして戸澤弓子の手に渡りしか、不言々不説々。唯弓子の魂魄が鏡の中に打ち込まれて別離の時の形見の品」となつたものである。

親達は芳三の看病のために阿梅を東京から呼戻す。阿梅は芳三を訪れるが既に芳三は狂氣してゐる。

「汝我を欺くか、戀よ、我を狂人と呼ぶは汝か、戀よ、汝我を愚人と笑ふか、戀よ、我が學問を捨て榮達を捨て去るを、汝、我を變物と嘲るか、戀よ。

と獨り言ちしながら、懷中より例の古鏡を取出れば、照々と寫り出たる意中人の面影。その面影を、右に眺めつ、左に眺めつ、起して視つ臥させて視つ、仰ぎて眺めつ俯して眺めつ、取つて視つ措きて視つ、一視は一視より想を亂し、一想は一想より心を奪ひ、恍々惚々として精神天涯に浮び去り、夢とも現とも、幻とも覺とも、身一ッを置かぬる一室の中、立ちつ座りつ胡思亂想、何物をか探り求むる如く手を廣げ、何物をか捉へ得たる如く空を攫み、いよ〳〵ます〳〵紛々亂々迷々惑々、頓て突然聲高く。や、御身は。と呼び出でぬ。〳〵

御身か、其處に立つは。弓子か、あらずか。なつかしや、いや妾へは來しぞ。なぜ一言も口をきかぬぞ。なぜ笑はぬぞ。なぜ泣かぬぞ。戀か、戀ならずや。いかに〳〵。」

幻鏡に浮ぶ幻に呼びかける。

「や、や、御身は矢張鏡の上に。今物言ひしは御身か、但しは鏡か、いまはしや幻鏡、見事この

我を狂人にしたか。戀も情も、汝幻鏡のいたづらか。己れ幻鏡まごゝろ籠めし弓子の姿も、汝が妖魅の仕業か。まことかいつはりか。咄、我を玩弄ぶは汝か。と言ひ放ち、彼古鏡を眞向の壁に抛付れば、鏘然たる音もろ共に、朦朧として異態の怪物現はれ出たり。髑髏にして髑髏にあらず、人間にして人間にあらず、悽慘醜毒の狀一々筆に盡し難し、那邊の幽暗界より、何事の要むるものありて、そも此處には現はれけむ。

何者ぞ、汝、われ狂亂の餘りに、熱病みが熱に浮されて見るといふ鬼物を己れの胸より描き出しかこの現在を狂亂といふべきか、または人間初めより狂亂に生れたるものなるか、但しは天地斯の如き忌はしきものありて、いつか一度は、人間として必らず出逢ふべき者なりや、天の戲れか地のいたずらか、何者ぞ、この戲れは、このいたずらは、幻鏡か、戀か、さらずはこの我自己か。」

芳三は抛つた古鏡を取上げて懷に入れようとすると忽焉として壁上に弓子の姿が現はれる。と忽ち彼方の壁上に見えた怪物がそろそろと歩み出て來る。弓子も亦歩み寄つて、彼等は「行き戻り入り亂れ、或は走り或は駐まり、逃げつ追はれつ、追はれつ逃げつ、忽として消え忽として現じ、忽として浮び、忽として滅す。」。芳三は背に玉なす汗して見てゐる中に、美人の姿は消えて怪物のみが悠々と壁上を横行する。芳三は古鏡を再び抛げつけると鏡は庭に飛び、怪物の姿は消え失せる。

幽暗と寂寥の夜、風はへう〳〵と吹き、竹の葉は鳴る。疲れて眠つてゐた芳三はこれらの音を弓子の聲と聞きまがひ、むつくと起上る。と、弓子がする〳〵と室に入つて來てかき口說く。芳三の膝に取縋り、「誓ひし事のいつはりならずばもろともに」といふ。弓子は芳三の膝を枕にすや〳〵と眠る。と前に見えた怪物が壁上に再び現れ、二人を見てから〳〵と笑ひ乍ら芳三の傍へ來ると見えたが忽ち消えてしまふ。

一方、阿梅も愛する芳三の狂氣にあひ、芳三の愛するのは弓子であることを知つて病床に臥す身となる。かういふ狀態の所へ東京から白河の旅宿に駈けつけた人があつた。夜は明けた。戶澤家執事福田省三と名乘る男が芳三に逢ひたいといつて訪ねて來る。昨夜旅宿に泊つた東京の人である。福田を案內して芳三の部屋を開けると芳三は息絕えてゐた。そこへ電報が來る。今朝三時四〇分弓子死す彼の事件は中止すべしとの電文である。

福田の話によれば、芳三が戶澤家を去つて以來弓子は病床に臥す身となつたが、戶澤氏は二人の間を理解し、芳三を迎へて來いとの命令が福田にあつたが、福田は雜務に取紛れて今日まで遲れ、昨夜當地に着いたが時旣に遲かつた。不思議や二人の死は時を同じくしたらしい。阿梅も十日あまり病んで死んだ。

他界に對する觀念を力說した透谷の作品「宿魂鏡」の梗槪は右に述べたやうなものであるが、この作品が果して彼が論じたやうな理想の悲劇的作品であるかは疑問である、否、生硬蕪雜論ずるに當らぬ文學作品であるが、彼は信ずる所を彼の實際作品の上に現したものと見るべきであらう。田山花袋は次のやうに言つてゐる。

「かれの小說が國民之友の春期附錄に出た。

私もそれを第一に讀んで見たひとりであつた。それは『宿魂鏡』と呼ばれたものだつた。無論大したものでなかつた。硯友社あたりでは、殆んどそれを問題にしてゐなかつた。『あゝいふ風に西洋かぶれになるから駄目だ! ちつとも人間が書けてはゐはしない! それに、何うだ? あの文章の拙さは! 丸で論文か何か書く氣で小說を書いてゐる!』かういう風に誰も彼も言つた。技巧の拙さといふ意味では、現に私もさう思つてゐた。

しかし拙いと言つても、何等かの努力と、何等かの暗示と、何等かの新しさを私はそこに認めないわけには行かなかつた。少くともそこには、あゝでもない、かうでもないといふ若い作家の苦悶があらはれてゐた。否、これから明治文學の出て行かうとする道を示したいといふやうな若い作家の矜恃があらはれてゐた。」

さて、こゝに驅使された異樣の怪物は彼が「他界に對する觀念」に於て論じたそれと符合するものであるか何うか。狂人芳三の幻覺幻聽に過ぎないではないか。寧ろ古鏡こそ透谷の所謂大自在大妖魅の力を以て世界をも包む靈的存在であつたではないか。こゝで考へられることは芳三と透谷との關連である。狂とは、追求しても追求しても裏切られ裏切られる理想を遂には幻想に過ぎぬと疑ひ、現實に對する自己の叡智に不信を抱いた時に生ずる精神狀態であらうか。さうとすれば、芳三によつて表徴された狂亂の姿は或はその頃既に萠し初めた透谷の狂へる神經の姿ではないだらうか。芳三の見且つ聞いた幻覺幻聽は透谷の見且つ聞いた幻覺幻聽ではなかつたらうか。「蓬萊曲」の序に透谷は言つてゐる。即ち、[2]「汝は魔鬼幽靈の類を信ずるや。」といふ友人[3]の問に答へて、[4]「信ずるにもあらず信ぜざるにもあらず悲哀極つて頓眠する時に神女を夢み劇熱を病んで壁上に怪物の橫行するを見るが如きのみ。」と彼は答へてゐる。「蓬萊曲」は二十三年秋以來想を構へて二十四年五月に刊行した劇詩であるが、既にその頃透谷はかういふ幻覺を見てゐる狀態であつたのである。又、この「宿魂鏡」の芳子、芳三、阿梅は、松井富子、透谷、齋藤冬の三者の死の連環を暗示してゐる感が深い。透谷の異常な頭腦と神經は無意識的にも數ケ月乃至一年餘の後に起つた彼等の死の連環を感じたのかも知れない。しかしこれは思ひ過ぎかも知れない。さて、「宿魂鏡」の芳三は「蓬萊

曲」の柳田素雄に於て再現し、發展して行く。次に「蓬萊曲」を見ようと思ふ。

註 1 田山花袋「近代の小説」三八頁、

2 「蓬萊曲」序、全五〇二、改二六〇、

3 坪内逍遙が、透谷日誌明治二十四年六月七日の條を見よ。しかし、「蓬萊曲」は五月二日脱稿、十日印刷にかゝると五月二日の日誌に記してゐるから、六月七日の條とは符合しないが、それ以前にも逍遙がこの言をなしたことがあるかも知れない。或は六月七日以後に序文を草して逍遙の言をその中に入れたとも考へられる。

4 註2に同じ。

「蓬萊曲」(明治二十四年五月)

(博文館 透谷全集 五〇一—六六五頁)
(改造社 現代日本文學全集九 二六〇—二八七頁)

「蓬萊曲」の舞臺は富嶽であつて、「崎嶇たる人生の行路遂に余(註透谷)をして彼の瑞雲横はり仙翁樂しく棲めると言ふ靈嶽を假り來つて幽冥界に擬し」、戀人に先立たれて「半狂半眞なる柳田素雄」といふ子爵で修行者たる主人公を悲死させるといふ筋である。

富嶽を舞臺に採つたことについて「蓬萊山は古來瑞雲の靉靆くところ、樂仙の盤桓するところ、

汝何すれぞ濫に靈山を不祥なる舞臺に假り來つて狂想者を悲死せしむる。」と友人が詰つたのに對して、透谷は彼の「崎嶇たる人生行路」が遂に彼をして「瑞雲横はり仙翁樂しく棲めると言ふ靈嶽」を幽冥界に擬せしめたといつてゐる。透谷は十六歳の時富嶽に登り、その神秘を深く感じて一世に鬼神なる者の存するを信ぜんとせし事ありし。」といひ、後に「富嶽の詩神を思ふ」に於て、彼が理想とする至美至善、不朽不滅な宇宙の深奥の精神の象徴として富嶽を讃仰し、熱烈な感懐を述べてゐるが、幾度か理想を追ひそして崎嶇たる人生行路に遮られ、裏切られ、孤獨と虚無と絶望の中に喘いだ透谷が、その理想の象徴と仰ぐ富嶽の世界に救ひを求めたといふことは考へられることである。

第一齣第一場　蓬萊山麓の森の中　日沒後

子爵で修行者である本篇の主人公柳田素雄が琵琶を抱いて森の中を徘徊し、蓬萊山頂を仰いで心の惱みを述べる。素雄こそは大魔王が看破したやうに、「世を憤り、世を笑ひ世を罵り、世を去り、戀人を捨て、なほ足らずして己れの滅を欲ふ」とまでする強烈な破壞的厭世主義者である。彼は從者勝山清兵衞を伴ひ、故郷を離れ、さすらひの旅の途中蓬萊嶽の下に來て、その山頂を仰ぎながら

彼の過去未來に思ひをひそめる。

いづこを宿と定めねば
追はれぬ時は心も急かず、夢は現とかはりつゝ、
書取上げて眠を驅りつ、
燈火の疲れはてゝ、自らに消ゆるまで、
書の無き折はまた
狂ふまで讀む自然の書世のあやしき奥、
物の理、世の態も
早や荒方は窮め學びつ、生命の終り、
未來の世の事まで
自づから神に入りてぞ悟りにき。

彼は此の世の快樂といふものも大方は極めつくした。しかしその喜びも只一時の慰めに過ぎなかつた。戀人露姫も彼が故郷を離れた後に死んだと言ふことである。彼にとつてはすべては空虚である。この世は「牢獄ながらの世」である。「この退屈の世、この所業なきの世、この僞形の世、こ

の詐猾の世、この醜惡の世、この塵芥の世いかで己れの心をひと時息む可き。」である。彼はこの空虛の悶えを虛空に向つて訴へる。すると、虛空に素雄の煩悶懊惱を嘲笑する聲が起る。淸兵衞が早くもその聲を聞き知つて素雄に注意するが素雄は直ぐには聞きとれない。やがて素雄の耳にも空中の聲が聞えて來る。素雄はこの空中の聲に對して罵るが空中の聲は山に來れと誘ふ。素雄は空の聲に誘はれ、山の上に登らうと淸兵衞に謀る。淸兵衞は、父君より素雄の身を委ねられ、君の身に恙あらせじと祈つて來たのである。君は惡魔を呼んで朋友とされるとは悲しい。昨夜見た夢に亡き露姬が枕上に立つて「素雄どのを何どよこさぬ」と言つて掻き消えたことなどを語り、何かの凶兆ではないかと恐れる。素雄は、

姬がこと、われも思はぬにはあらねども
空蟬のからは此世に止まれど、魂魄は
　飛んで億萬里外にあるものを、
つらく思へば、このわれも、
　世の形骸だに脫ぎ得たらんには、
姬が淸き魂の翻々たる胡蝶をば、

追うて舞ふ可し空高く。
　人の世の塵の境を離れ得で
今日までも、愚や墟坑に呻吟けり。
　とても限りなき苦悶をば
　こよひ解き去り形骸をば
世に捨てゝ行かんや、「死」とも「滅」とも
世の名を付けて、われを忘れさせ、
　彼方の御山の底の無き
　生命の谷に魂を投げいれん。

と、「この囚牢」の世、「この籠」の世を去つて行かうといふ。清兵衛は驚いて、都に待つ、素雄の老父母のことなどを言つて、貴方は狂氣されたのかと止めるが、素雄は鬼でも魔でも來い、道案内させるのだと言つて、清兵衛に別れを告げて行く。

以上見て來た素雄は、人間の書いた書物は勿論「自然の書」をも讀みつくし、物の理、世の態、生命の終り、未來の世のことまでも悟つた人である。しかも現實の虛僞と、理想の眞實との間に彷

徨して、彼の追求する理想、眞なるもの丶崩壊して行くのに對して無常と虚無とを觀じ、この世を牢獄と考へ、破壊的にまでも強烈な厭世觀に陷つてゐるのである。では彼の追求する理想とは何であるか。即ち自我の圓滿充足發展、全我への到達であらう。かう見れば素雄こそは教養と叡智に誇る近代インテリゲンツイアの姿であつた。しかもその彼が虚無觀と厭世の思ひに陷り、自己を破滅しようとするのは自己の叡智に對する自信の喪失を意味するものに外ならない。自己統一の不能から結果するものである。そして死の世界に最後の救ひを見ようとする、理想を追ふ浪漫主義者の最後のあがきである。死の中にあらゆる圓滿と充足と統一とを見ようとするのである。それは、自己中心の幻影を追ひ求める姿ではあるが、逃避や自棄ではなく、寧ろ死を以てまでする強烈な眞理探究の精神であらう。そこで素雄は即ち透谷の象徴である筈である。

第二齣第一場　蓬萊原の一

素雄がたゞ一人琵琶を抱いて蓬萊原を過ぎる。彼はあたりの景色を述べ、嘗て彼が住んだ浮世を回顧し、訣別を告げる。上界と下界の墻とも見えた模糊たるけぶりを一歩踏み越えると、そこは星の華咲き世ならぬ春風吹き、浮世の呪はしいもの丶音は聞えず、素雄の心は晴々と快い。彼は琵琶

を彈いて、その音によつてあたりの草花に耳を傾けさせ、空行く鬼神の靈精をも驚かしてやらうといふ。この素雄の琵琶は、「朽ちて行き、廢れはつる味氣無き世にほろびの身塵の身を、あはれと音に慰むるもの」であり、彼が「未來をはかなみて消えまほしと祈り願しとき」彼を慰めたものである。その調べによつて或る時は「陰るゝ悲湧上り」、「重ね積る憂は消」え、或る時は路に横はる大蛇の毒氣を散らしたこともあり、「わが魂の手を盡して奏でぬれば忽如現世も眞如のひかり」に輝やいた。悲しみにも喜びにも朋友となり伴侶であつた。素雄はその琵琶を鳴らすとそれに應じて空中からその音に和して歌ふ妙なる歌聲が聞えて來る。その聲の主は仙姫であつて、一頭の鹿を從へて素雄の前を通り過ぎて行く。素雄は仙姫を亡き露姫と思ひ誤り、琵琶を捨てゝ走り寄り、この意外な出會の喜びを語ると、仙姫の聲はまた露姫の聲に紛うので素雄は全く露姫であると思ひ込む。そこへ仙童雪丸が現れ、仙姫は仙童、鹿と共に去る。素雄は露姫々々と叫び悶えて琵琶を再び取上げる。その音によつて姫を呼出し自分を悶えさせたこの琵琶を破り捨てようとするが思ひ止まる。

素雄の琵琶は、透谷の意匠によれば、

「(2)彼姫が形と見しは是れ琵琶なりし（ぴはを捨てゝ行き）抱きて見れば之れ吾が理想なりし。彼姫は空しく我が理想と先きの戀人とが集りて出來し者なりし。理想と戀人とが凝成したりし者なりき。」

而して抱きての後には琵琶と化しけり。」

といつてゐるが、一面に於ては「宿魂鏡」の幻鏡と相通ずるものではなからうか。

第五場　蓬萊原の二

蓬萊原の道士鶴翁と素雄との會話である。

素雄は一切のものを信ずることのできない彼の人生觀の懊惱を語る。この世は空しい。彼自身そのものも空しくはかない。その空しさ、求めるものを充たす何物もこの世にはない。けれども、このおのれてふ物思はするもの、このおのれてふあやしきもの、このおのれてふ滿ち足らはぬがちなるものを捨てゝ去なんこそかたけれ。」と、空しくはかなくこの世にすべてを絶望した彼が自己を捨て去ることのできない悲しみを言ふ。道士鶴翁は「道術」によつて彼を救はうとする。道術とは「自然に逆はぬを基となす」ものであるといふ。そして「世にはまたくさ〴〵の苦しみあれば、われは「望」てふものをわが術にて世の人の懷裡に投げ入れ、なやみ恨めるものゝ蒼めし頰に血の色を顯はし、またわが術にて世の、見えずして權勢つよきものゝ繫縛をほどく「自由」てふものを憤り慨けるものゝ手に渡し、嬉しみの聲を高く擧げしむる。斯くして佛とならぬものはなし、」といふ。

素雄は、その「道」とは「詐欺」であり、その「自由」とは「頑童の戯具」であり、その「望」とは「老いたる婦の寢醒の囈言」であると嘲笑し、「人界」と「自己」とから離脱することが「今の樂しき欲望」であるといふ。道士は素雄に對して施す術のないことを告げて去る。素雄は「この退屈の世、この所業なきの世、この僞形の世、この詐猾の世、この醜惡の世、この塵芥の世」をのがれ去つて、地獄でも極樂でもよい、今は露姫のゐる所へ行きたいばかりだと焦躁する。

彼は「わが眼はあやしくもわが内をのみ見て外は見ず、わが内なる諸々の奇しきことがらは必ず究めて殘すことはあらず。」、「わが時間は迅きこと彼方の峯を駈けまはる電光に似て、わが誕生とわが最後とは地に近ける迷星の火となりて走り下り消え失する暇よりも速く」、「雲もなほ己れがまことの願ならず精氣もなほまことと己れが願ならず」「人界と己れとを離れることのみを樂欲し、「あはれ人の世の態を、その穢れたる鼻孔を、その爛れたる口を、その渇ける狀を、その飢うる態を、その膿める腸を、その壞れたる内神を」見究めてゐる。彼は死を離れては戀愛の美も捕へられぬ。死と交渉することによつてのみ彼が希求してやまぬ魂の解放も可能である。厭世思想は最早浪漫主義の單なる假裝ではなくなつた。現實の暗黑の底に眞實を究めようとするのではなくして、彼の魂は懷疑の中に血みどろになりつゝ、その理想とする絕對世界に向つて飛翔するのである。生あ

る限りは彼はあらゆるものに不滿なのだ。

第三場　蓬萊原の三　廣野

素雄はあてどなく蓬萊原の廣野をさ迷ふ。死者を蘇らすことができるなら露姬を蘇らせて語りたい。それが不可能ならば死の關を踏み越えて行かうと思ふ。そこへ樵夫の源六が出て來る。源六の問に對して素雄は何處へも行くのではない、元へ歸るのだと答へる。元へ歸るとは「死する」ことだといふ。その時彼方の「無底坑」から布を織る梭の音が聞える。源六はあの坑こそ死の坑であり、地獄である、その坑底には美しい姬が居て、恨む男の來るのを待つて梭の音を響かせてゐるのだと素雄を引留めるが、素雄は「死は歸るなれ！」と絶叫しつゝ進んで行く。

第四場　蓬萊原の四　坑中

素雄は遂に死の坑に踏み入つた。梭の音は素雄の耳を擘裂くごとく、恨む如く哀しむ如く、訴へる如く責める如く、歎く如く喞つ如く聞える。何故に只一人の姬に晝夜休みなく梭の音を立てさせてゐるのか。「暗の暗なる死よ！　われ汝を愛す、然れども、汝がこの梭の音の理由を、詳らにわ

れに語らぬうちは、われ我身を汝に任さじ。」と、「死」に向つて問ふ。すると「戀」の魔と名告る一醜魅が現れる。素雄は露姫を戀ふ情を語り、汝の魔力によつて美しく戀しい露姫の姿となつて現れて呉れといふ。と醜魔は消え、素雄が後の襖を開けると露姫が機に向つて梭を止めてゐる。素雄は戀をかき口說くが姫は答へない。やがて姫は梭を彈いて歌ふ。

露なれば、露なれば
　消え行く可しと豫て知る、
露なれば、露なれば
　草葉の蔭を宿と知る
露なれば、露なれば
　月澄む野邊に置く可しと知る
露なれば、露なれば
　ひとたび消えても再た結ぶなれ。
露が身を戀しと思はゞ尋ね來よ
　すみれ咲くなる谷の下みち。

第二場　蓬萊原の五

素雄は落ち懸る瀧に對する崖徑に立つて、瀧の中に跳る白龍の姿を眺めて呼びかける。

白龍！　白龍！　われ汝稱ぶに、
暫し靜まらずや。
われ興無き世に生れて、幽寂を友とする故に、
　あたりに騒ぐ小鳥の聲もわれを
慰むる者ならず、
また狐棲山の奥にも、わが心には休みなく騒がしき響の絶ねば
聲なく渡る杜鵑も、わが耳には百雷合せて落る如くにて、
長き夜をまばたき少なく窓を睨みて
わが身の滅びを近寄せし。
滅びもわが物ならず、招けば背を向けて走るまどろしさに、
われ己れを促しつ世の繩を斷切りて、

美はしき自然の中に入らんとせし。
自然も亦われを迎へず喜ばず罵りて言へり、死す可き者よ、何ど夙く死なぬと。
白龍！　白龍！　今汝を囑まん事あり、
むごく悲しく世のあらゆる者に捨てられし
このわれを、汝こそわが友なれや、抱きて渦まき怒れる底無き友に作はずや。
龍よ龍よ、鬼に從はず神に從はぬ龍よ、
われ、このわれを汝に任してむ。

素雄は稍久しく默坐してゐる。その時月は中天に輝き、雄鹿雌鹿が相追うて崖を登つて來、續いて仙姫が蘿に縋つて登つて來る。素雄は月の美しさに琵琶を彈かうとする。と仙姫は歌を口誦さむ。その聲は戀しい露姫の聲である。素雄は仙姫に近寄つて「仙姫よ、仙姫よ、君はその儘露姫なるよ」といひ、わが悲しみを拭ひ去る道は露姫のみであるが、貴女はわが思ふ心の切なさを知つて吳れるかといふ。仙姫も亦、貴方は妾を貴方の戀人露姫に似てゐると仰言るが、妾も今宵は淋しい。こんな氣持は嘗て覺えたこともないのに今宵は又何うしたことであらうと素雄をなつかしみ、焚火の用意もあるからと彼女の洞に素雄を誘ふ。

露姫こそは素雄に唯一つ殘されてある「理想」の象徴である。眞美、眞善なるものゝ姿である。彼はこれを追ひ求めて唯一筋に遂に死の世界にまで進み入つた。しかしその露姫は彼の求める露姫であつたらうか。理想の實體であつたらうか。露姫への戀情には透谷の戀愛至美至善の觀念が展示される。

第三齣第一場　仙姫洞

素雄は洞の外に出て、彼を誘つた仙姫が洞の中に昏々として眠りに陷ちて眼覺めないことを歎く。再び洞に入つて仙姫の寢顔を眺めてその美しさをたゝへる。そしてこの仙姫が果して亡き戀人露姫であるか否かに思ひ惱み、己れの迷ひから戀の囚となつてゐる彼自身を嘲笑する。しかし仙姫は昏々と眠るのみ。その時松樹の中から高らかな笑聲が起り、一疋の青鬼が樹を傳つて降りて來る。彼等は戀について論戰し、青鬼が仙姫を呼覺まして彼女の戀心とは何んなものかを聞いてみようといふのを素雄は押留め、眠る人は眠らせよ、今は自分もこゝを去るべき時だ、そして山の頂を極めようといふ。青鬼は山頂には大魔王が棲んでゐて山頂に登るには精靈の力によらねばならぬことを言つて、素雄にその力のないことを笑ふが、素雄は自分は人間世界に屬してはゐるが風に御し雲を攫

むことは困難ではないといつて去つて行く。
　仙姫に於て、素雄は求めに求めた露姫の面影を見て、近寄つて見れば仙姫は昏々と眠るのみである。彼と彼女との間には何らの疎通するものもないのである。彼が彼女の寝顔を眺め、恍惚として「天地に盈つる美を凝らす」とたゝへた美しさも、「われを迷はせしもの、このおのれの外ならぬ」といふ素雄自身の幻覺に外ならないではないか。かう悟つた時の素雄の自嘲と絶望とは、青ざめた鬼の嘲笑に價するより外のものではなかつたのだ。彼の追求する眞なる、善なる、美なる理想の實體は何處に於て攫み得るのであらうか。しかし彼はその追求を止めはしない。

第二場　蓬萊山頂

　素雄は山頂に達し、渺漠たる天地を眺め、その雄大なるに對して彼自身の餘りにも卑小な姿を感じ「塵の形骸」の彼自身を滅し盡すことを神に祈る。と、鬼王三個が部下若干を引連れて現れる。第一鬼王は、塵にて造られてゐながら塵の形骸であることを厭ふ素雄を愚者と罵る。第二鬼王は、山の魔王に從ひ鬼の眷族になれと誘ふ。第三鬼王は、われは義の兒だと叫ぶ素雄を蹂躙り粉々にして地下に投げうつてやるといふ。小鬼共がどつと哄笑する。素雄は、この蓬萊の靈山に神に背き人

を呪ひ世を逆行させる悪鬼を見ようとは、と嘆く。第一鬼王は、神はもはや地上に君臨しない。この世は大魔王の支配するところだと素雄を嘲罵し、神を罵り、素雄を岩上から投げ落さうとする。そこへ大魔王が現れる。素雄は大魔王に向つて、自分の悩みは「人生の深き奥を思ひ念らせばなり。」といひ、

凡そわが眼の向ふところは浮世の迅速き楽事にあらずかし、
望にも未来にも欺かれ盡してわが心は早や世の詐欺を坐して待つ忍耐を失せたりける。
始めには楽しと思ひしこと、後には其の後面をのみ窺ふ習慣となりつ、
自然にわが眼、塵の世を離れて高きが上に彌高く形而上をのみぞ注視ける、……
また彼は戀も知つたがその戀も一果なき夢の迹、これもいつはれるたのしみと悲しみ初にき。」、

また、

おもへばわが内には、かならず和らがぬ兩つの性のあるらし、ひとつは神性、ひとつは人性、このふたつはわが内に
小休みなき戰ひをなして、わが死ぬ生命の盡くる時までは、われを病ませ疲らせ惱ますらん。
つら〳〵わが身の過去を思ひ回せば、

光と暗とが入り交りてわが内に、われと共に成育て、
このふたつのもの、たがひに主權を爭ひつ、屈竟の武器を裝ひて、いつはつべしとも知らぬ長き
恨を醸しつあるなり。
この戰ひを息まする者、「眠」てふ神女の贈る物あれど、眠の中にも恐ろしく氷の汗をしぼるこ
ともあるなれ、
眠はた長き者ならず、起出れば野に充つる小幟大旗、山を崩す軍叫喚
鳴神の銃の音、電光の劍の火、
外の敵には、露懼るゝこと知らぬ我ながら、内なる斯のたゝかひには、
眼を瞑ぎていたづらに胸の中なる兵士を睨むのみ。

と心の悶えを語り、心内に葛藤する神性と人性との二元を披瀝する。この二元性は透谷が評論に於て想世界と實世界、自由と繋縛を論じたその根源であらう。

さて、大魔王は素雄を彼方の岩上に立たせる。そこから見下す世界は、火と煙に包まれ、髑髏は累々と路に仆れ、惡鬼共が灰を蹴立て、入り亂れ、叫び舞ひ、飛び躍り、跳ね遊び、歌を唄ひ、宴を張り、落散つた骨をかき集めて打叩き、まだ足らぬ〳〵と呟いてゐる。この怖しい世の有様を見

て素雄は神はないものかと悲しむ。大魔王は、神の力はこの世にはない、神より強く神の權威を奪ひ、これらの業をなすのはこの自分だから、わが前にひれ伏せといふ。即ち大魔王は素雄の中から神性を奪ひ取らうとするのである。そのために大魔王は素雄の眼前に恐しくも傷ましい世の有樣を展開するのであつた。素雄は奮然として大魔王を嘲罵し、最後の反抗を示す。大魔王は大笑を殘して姿を消す。後は魔の聲のみ聞え、その聲によつて素雄は飜弄される。そして世に還るべきか奈落の底に陷ちるべきかを思ひ惑ひ、遂に世の外に消え失せようと決心して一躍巖上から離れようとする。その時樵夫源六が走り寄つて抱きとめるが、素雄はこれを小鬼と思ひ、自分はもう世には歸らないのだからこれ以上苦しめるなといふ。源六は仙姫洞に素雄の殘した琵琶を取出し、鬼ではない、樵夫源六の證據であるといふ。素雄はその琵琶を手にして泪を流しながら、

琵琶よ、わが亂るゝ胸は汝が慰藉の界を踰えて……………果なし。

見よや、われを納むべき天は眺るが內に高きより高きに、蒼きより蒼きにのぼりのぼりて、わが入る可き門はいや遠み。

見よやわが離る可き地は、唯だ見る、蛟龍の背を樹つる如く怒濤の湧く如くわが方に近寄り、埋めんとす、吞まんとす、その暗き墟に。

琵琶よ汝を伴なふて何かせん、汝を賴みて何かせん。
わが精神の、わが眞情の誠實の友なりしわが琵琶よ、早や用なし、
清くいさぎよき蓮華の上に、汝を携へて、淨土の快樂長からんと思ひしことはいつはりなるかも、
　實にいつはりなるかな。
いまは早や、汝のいとま取らす可し、
わが埋もる可き世の奥なる地獄の地に、汝が通ふ道あるやいかに、疑はし、
行け、往け、夜も懼れず空を翔るあの、あの鷲の跡追へよ、汝も自由の身！　琵琶よ、汝も不羈
　の身！　天地なからんや、汝が爲に流す涙なからんや、
往け、逝け、わが先驅せよ！
いづこへや行く？　往け、いづこなりとも！　われと共なる可きや？　往け、行かば汝が通ふ所
　あらん、わが通ふところは未だ知らず。

自由、不羈、眞理の行き通ふ蹊めがけて琵琶を投げ下し、素雄自身も源六の手を振切つて身を投じようとする。源六は怪しの旅人かなと引止める。

死こそ物の終りなれ、死して消ゆるこそ、死すればこそ、復た他の生涯にも入るらめ、來れ死！

來れ死！

この崖を舞ひ下らでも、わが最後の力、世に充つる精氣の力と相協ひてわが死を致すに難きことやある、

いでわが命ずるに……いでわが命ずるに

……いでわが命ずるに……わが召ぶに

……わが召ぶに……

死！　來れるよ汝！

來れるよ汝！　笑めるもの！

來れ、來れ、疾く刺せよ共針にて

いま衰ろへぬ、いま物を辨えぬ、いま消え行く、いま死、いま死！　死よ、汝を愛すなり、死よ、

汝より易き者はあらじ。

おさらばよ！

と、素雄は山頂に悶絕する。

理想に誘はれ、その理想を追ひ、而もその理想からは常に背を向けられ、永生を求めて而も人生

に懐疑し、自分自身を信ずる力さへも失ひ、自己解剖は自己の行動に不安と恐怖を感ぜしめ、虚無を觀じ、獨り結末を焦り喘いだ素雄は、孤獨にして悲壯な浪漫詩人の典型であつた。世俗の無理解や單なる孤獨心は、憤懣や矛盾や焦躁や嗟歎を感じさせるとしても、自分自らを信ずる力と餘裕とがあるならば彼は狂ふ必要はなかつた。しかし彼はこの狂氣の中に益〻孤高し、自我の發展充足を目ざして止まなかつた。既に彼を容れるものは死の洞穴より外にはなかつたのである。「死よ、汝を愛すなり、死よ、汝より易き者はあらじ。おさらばよ！」とは「我牢獄」の中にもこの意味が繰返されるが、理想を追ひ求めては常にそれに叛かれた悲壯にして孤獨な透谷の言葉ではないか。その見えざる力によつて芳三を狂はせ招き寄せた宿魂鏡は、透谷をも幽暗の彼方から招いてゐる。

「蓬萊曲」が詩として、劇詩としての價値の問題は暫く措いて、透谷が實際に思惟した思想、實際に幻覺幻聽したであらう精靈鬼神を縱横に驅使したことは、「他界に對する觀念」の思想を裏づけるものであり、神秘的傾向を愛し靈的存在を肯定する浪漫主義者であつたからである。その靈的存在は鬼であり魔王であつて從來我が國の鬼神と變るところはないが、彼等が近代的教養と叡智とを持つ柳田素雄と論戰して一歩も退かないといふ點に、その哲學的であるところに、透谷の精靈鬼神は極めて近代的であり、西歐的であつた。

「蓬萊曲」には未定稿の別篇が添へられてゐる。簡單に解說する。

露姫は玉棹をもつて船を進め、素雄は失心して船中に在る。彼等は靜かに美しい慈航湖の眺望を打捨てゝ西の國へと急ぐところである。姫は素雄に向つて、今はもう世とは離れ、君の恐れるものは何一つなく、君の傍に妾が附添つて西の國への旅をしてゐるのだから眼覺め給へと呼びかけるが、彼の眠りは覺めない。彼女は琵琶を取上げて、それを彈じて彼の眠りを覺まさうとする。三たび四たび五たびと鳴らす琵琶の音に、素雄は次第に眠りから幻覺へ、幻覺から覺醒へと意識を取戻す。六たび琵琶を鳴らす。素雄はがばと起上り、露姫を認め、わが精神なる琵琶をも認め、このやうな場所に居る不審を尋ねる。姫は蓬萊原で仙姫となつてゐた時にも、死の坑に於ても、菫咲く谷の下道の洞に於ても語らなかつたやうに、自分にはそのわけを語るべき權がないといふ。

「さてはわれ早や世とは離れぬるか、死の關も早や越えぬるか、めづらしきこの和平の湖は、これ
　ぞ神の境に入る可き水ならん、
餓鬼道に入るも惜らじこの身と思ひ定めしを、
われ終に世を出ぬ。
われ終に救はれぬ。

われ遂に家に歸りぬ。

と素雄は悟る。その時、奇鳥が飛び過ぎて行くのを見て、あやしの靈鳥よ、物言ひたげにしてゐるが語れと呼びかける。すると鳥は次の語を殘して飛び去つて行く。

悟れ！　悟れ！　夢より醒るもの、
祝へ！　祝へ！　世より歸るもの、
樂しき西に疾く急げ！
彼の岸に疾く上れ！
魔はこれより汝が敵ならず！
よろづのもの盡な汝が友なる可し！
たのしめよ、たのしめよ！

この鳥の言葉を聞いて、素雄は次のやうにいふ。

まことなり、われもわが長き夢を初めて破り、けさぞ生命に歸る心地する。

（中　略）

露姫よ、一昨日は戀の暗路の侶連、

昨日は世の苦惱の安慰者、
昨夜は變りて眠を攪す者なりしを、
忽ち今朝は救誓の慈航の友。
日輪霞の彼方に立登りぬるに、
　　ためらはゞ遲れん、
疾く彼の岸に到らん。

露姫　彼の岸よ、彼岸よ、樂しきところは彼岸よ、
　恨なく、憂なく辛なきは彼岸よ、

以上で別篇「慈航湖」の梗概は終る。これは死後の素雄が弘誓の慈航の海を過ぎて彼岸に達し、煩惱を解脫して涅槃の境に入ることを述べてゐる。前にもしば〳〵述べたやうに、透谷の意圖は「死」によつてこそあらゆる煩惱を解脫し理想世界に到達し得るといふことであつたのであらう。透谷に於ける自我の發展充足は「死」より外にはないといふことであつたのであらう。

さて、透谷は「蓬萊曲」序の中で次のやうに言つてゐる。

「わが蓬萊曲は戲曲の體を爲すと雖も敢て舞臺に上げられんとの野思あるにあらず、余が亂雜な

る詩體は詩と謂へ詩と謂はざれ余が深く關する所にあらず、(中略)唯だ余が此篇を作す所以の者は、余が胸中に蟠據せる感慨の幾分を寒燈の下に、彼の蠶娘の營々として纖絲を其口より延べ出る如く余が筆端に露洩せしむるに過ぎざるのみ、」

日本詩史上正に劃期的作品であることは確かであるが、透谷自身が言ふやうに、劇としては舞臺に上げるものではなくて一讀む戲曲」であり、又詩としては透谷自身がいふやうに亂雜極まる詩體で、作者透谷の構想の叙述にのみ焦り、觀念の露呈に趨り、言葉は生硬で散文の行分けに過ぎない。しかもその行分けは殆どでたらめと言つてもよい位である。ふくらみや肉づけや餘韻に乏しい。しかし透谷の人生、思想を根柢にして見る時、彼の所謂「崎嶇たる人生行路」の人生苦、激烈な情熱、身心をも虐み蝕む憂悶、これらはこの詩の全篇を蔽うて餘す所がない。そして彼の生の結末を暗示するものとしてもその意義は少しとしない。

更に當代文學を背景にして見る時、明治十五年七月の「新體詩抄」[4]が明治新體詩の意識的な而も歷史的價値の第一歩を踏み出して以來、トマス・グレーの「墓畔の悲歌」、ゴォルドスミスの「寒村行」、ワァヅワァスの「靈魂不滅の歌」、ミルトンの「失樂園」、ダンテの「神曲」、ゲーテの「ファウスト」、シェイクスピアの「ハムレット」、バイロンの「マンフレッド」等の詩篇戲曲の異邦清新

の調べは、西歐文藝に憧憬と希望の眼を注ぎ初めた當代青年の血脈の中に響き流れた。透谷は一新體詩抄」も讀んだであらう「於母影」(5)も讀んだであらう。そして彼が「ハムレット」や「マンフレッド」や「ファウスト」に傾倒したことは、「他界に對する觀念」「マンフレッド及フォウスト」を始め、その他の論說の中に窺ひ知られるところである。殊にバイロンと透谷とは、その因襲打破の破壞的反抗的傾向に於て、人生を懷疑懊惱する點に於て、その情熱の激越な點に於て、憂鬱孤高の點に於て、彼等の氣質は極めて近似し相通ずるものがあつたであらうから、透谷のバイロン、マンフレッドに對する傾倒は深刻であつたと考へられる。從つてそれらの感化影響のもとに、透谷の激烈な情熱と深刻な厭世觀と理想を追求し自我の充足發展を希求して止まないロマンチシズムとが、透谷をして日本のハムレット、日本のマンフレッドを書かせようとしたであらうことは想像できる。かくて生出されたものが「蓬萊曲」であつた。これこそは早くも開花の季を知らせたわが近代浪漫主義の一輪の花であつた。そこに一つの大きい意義を見るのである。

「蓬萊曲」の生れる明治二十三、四年といへば、明治の歐化萬能の現象は鹿鳴館時代を華やかな舞臺として、二十年四月二十日の伊藤博文主催の首相官邸に於ける假裝舞踏會――これらには政治的外交的意義も多少は含まれてゐたであらうが――を以てその頂點に到達したものと考へられるが、

とに角歐化主義華やかな時代であつた。そしてそれは醫學者ベルツがその日記に嘲笑するやうに、皮相ななさずもがなの直輸入の西歐模倣が多かつた。その半面には愚かな傳統の一流を汲む擬元祿文學として透谷が極力退けて止まなかつた紅葉の「伽羅枕」や「色懺悔」が社會の一方では大いにもてはやされた時代であつた。かういふ時代に早くも人生を眞劍に凝視し、自我の發見とその展開充足とを西歐異郷の清新な詩精神に融合させて、叫ぶが如くに歌ひ上げた透谷の「蓬萊曲」の意義は、單にわが浪漫主義文學の歴史の上だけではなく文化史的にも大きいものであると考へられる。そして「蓬萊曲」以後、透谷が死に至るまでの間二年有半の文學活動に見るに、彼の論文の主なもの、例へば厭世詩家と女性や戀愛を論じ、或は富嶽の詩神を稱へ、或は他界の觀念と文學の關係を說き、精神の自由を叫ぶなど、時代の先驅となつたすべてその源泉をこの「蓬萊曲」に置いてゐる點で、「蓬萊曲」は透谷の文學的活動の源流であり又凝結であると考へられ、意義深い作品であると思ふ。そして、「楚囚の詩」(6)に於ては政治家を夢見た若き透谷の姿を見る一方に、「蓬萊曲」に於ては身を以て近代浪漫主義に殉ずる先驅者透谷の孤獨悲壯な姿を見るのであるが、共にその結末に於て戀人との戀の圓滿成就に救ひの一端を見出してゐる點は興味あることである。

前述したやうに、詩としては或は稚拙の評を甘受しなければならぬ作品であるが、「元とより是(7)

は吾國語の所謂歌でも詩でもありませぬ、寧ろ小說に似て居るのです。左れど、是れでも詩です」と序文にいふ「楚囚の詩」にせよ、この「蓬萊曲」にせよ、その詩語、詩形は透谷の激越の情を以てしてはかうならずには居られなかつたであらう。本質としては詩人であつた透谷の詩人的資質の現れてゐるのは一二の短詩と多くの評論隨筆によく知られる點であるが、詩として試つたものに彼が多く失敗したのは意欲の充溢と觀念の露呈にもよるけれども、詩語の練成に缺けてゐたことゝ、又當代は新しい詩の創草期であり模索時代であつたといふことも考へなければならない。

以上、透谷の長篇劇詩「蓬萊曲」を見たのであるが、これに關連して透谷が劇に對して如何に關心を持つたかを簡單に見よう。

彼は「文學界」第十二號（明治二十六年十二月三十日發行）に「劇詩の前途如何」の一文を草してゐるが、「透谷子漫錄摘集」（博文館透谷全集六六六――七三八頁）の中に彼の日誌を一瞥しても、彼がどんなに新しい劇の製作に思ひを凝らし熱意を持つたかを窺ひ知ることができる。

「天香君」はどんな內容のものであつたか日誌の記事だけではわからないが、二十三年八月一日、二日、四日、二十七日、三十日、十月十三日等にその趣向を少し宛洩してゐる。その中八月三十日

には『「天香君」世に出で、演劇詩の可否決すべし然る後われこれをわが舞臺とせん……』とその抱負を述べてゐる。「義經曲」（又ハ「九郎義經」）は義經が賴朝と對面する陣屋の場から筆を起すべしと言つてゐるが、二十三年九月二十六日には「これはドラマとして向ふ一年間專ら研窮すべし。」、二十九日には「他の事は皆うッちやれ今はドラマの時來れるぞ。」、十二月十一日には「義經曲」は余が第二の要作なるべし。（中略）義經曲成功したらば直に「平氏曲」を作るべし。清盛の死ぬ所など餘程面白かるべし。斯くして源平對比して後世に傳ふるものを得べからん。云々」と熱意と自負を述べてゐる。二十三年八月三十日には「源平名殘」の極めて簡單な腹案が記され、十月二十二日には「楊貴妃」のドラマを作つて「白樂天を泣かしむべし」といひ、二十四年七月十三日には「平家榮華の仇夢」に關し、第三幕までの相當詳細な腹案を記してゐる。登場人物は清盛、重盛、宗盛、維盛、常盤、賴政、實盛、照子姫といつたところである。

透谷には「五緣十夢」といふ一大シリイズの腹案があつたことが、藤村の「亡友反古帖」(8)、平田禿木の「亡友を弔ふ」(9)等に見える。五緣については遂にその一緣をも筆を染めなかつたらしいが、十夢はその一部の案が二十四年七月十三日の日誌に記してある。

醉夢（戀に醉ひたるもの、お園の如し）未定案

魔夢（蓬萊曲改作）　定案
仇夢（平淸盛が事）　定案
惡夢（山賊が事）　定案
浮夢（一世話物）　未定案
毒夢（明智光秀が事）　定案

右の中「毒夢」については十一月十三日に第二幕あたり迄の案を記して居り、「惡夢」は後に二十五年九月二十一日に公曉を主人公としたものに案を變更し、その斷篇が全集（四六四——四九〇頁）に殘つてゐる。藤村は「亡友反古帖」の中で「蝶の夢も亦たこの夢中の一夢なるべきか。」[10]といつて、「蝶の夢」第三齣迄の極めて簡單な脚色梗概を再錄してゐる。

「おその」といふ脚本もあつたらしいが詳しい内容はわからない。二十年一月二十六日と二月二十二日とにその腹案に關し、二三の言葉を記してゐるが、彼自身の覺え書に過ぎない。これは「亡友反古帖」[11]によれば、「幾度か稿を草したるものと見え稿本三四あり、「余は憶せずおそのを出さん若し多くの駁擊者あらば一部の反駁書を出すべし」などあり。」と見えて居り、二月二十二日の日誌には「蓬萊曲の次に出べきハムレットなるべし。」とある。これにも相當な熱意をそゝいでゐた

ことが感ぜられる。
以上に擧げた劇の中大部分はその題材を歴史に採つた時代劇であるが、別に注意すべきは「荒野の戰ひ」と「四千圓の函」及びそのヴァリエイションたる「狐夢貴人」である。前者については次のやうな説明が「亡友反古帖」の中に見える。

(12)「其脚色は、非常に豐饒なる野ありてこゝに曾て蛇を平げたる一の大なる蜒蚰が野の長となり、でん〳〵虫が箱をかついで配權を執行し居り、其臣下には虻、蜂、とんぼ、螢、芋虫、毛虫、蚯蚓、蜥蜴、まつ虫、すゞむし、（中略、虫名二十三種）玉虫、黄金虫などありて、双蝶を主人公となし、こゝへ蛇外より來りて彼等と戰ひ全く荒野となるの趣向」

又これに類似乃至關連したものと思はれるものに、

(13)蚓蚯を見て感あり

戯曲　蚯蚓、鼠、猫、狐等いろ〳〵のものを人間位の大きさにして、形を造りて各その思ふところを言はしむべし、而して之を人に比較すべし。
智情意の動物をして各其性質を顯はさしめば妙

といふ覺え書もある。

「四千圓の函」は、

「サタイアにてやるべし

(1) 當選祝ひ（教員あり五十圓貰ひ京見物に行き云々）

(2) 召集狀（壯士來りて祝す云々）

(3) 出京（召集狀を忘れ且夫人を携ふる爲めに汽車より引返す）

(4) 夫人に西洋服を着けしむ。鹿鳴館に宴會あり。

(5) 黨派爭ひの爲めに演說會に妨害に行く。白馬を買ひて壯士四五名を引連れて行く味方の者牝馬を持ちたるが故にあれて馬より落ち大怪我を爲す。

(6) 白黨の演說會に出で、妨害起り短刀を振廻す。八百圓受取り其内四百圓壯士に取られて慷慨す。壯士に不平起る。壯士にをどかされて逃げ還る。家に歸れば四千圓の頭痛。

(7) 下宿屋に來りたるに壯士幾人も來り宿す、車代まで支拂はす。たまらずして密かに逃出せり。
壯士議場に待ちぶせて怒る。」

右の覺書によつて透谷の作意は大體見當がつけられるが1と全體との關係の意味はわからない。

「孤夢貴人」は、

「四千圓の胸一の作意を用ゐて「狐夢貴人」といふ一篇のサタイア出來べし。右はジョン・キルピンの様な短きものにして成可くは韻文にてやるべし。

(1) 召集令をふところにして家を出で、

(2) 宴席に招かれて美人の懐に眠る、

(3) 森の中にて木の切株の上にて演説す、

(4) 野中の牛舎(議會)にて會議す。狗吠え、馬嘶く、これを相手にして戰ふ。

(5) 名士の會合(豫算會議)たもとに入りたる黄白に眠る。

(6) 黄白みな狐夫人に吸取らる。

(7) 狐夢議長に成り大臣に成り妾を貯へ……したり(實際)夢さめて見れば獅子小屋にあり。」

動物虫類に取材して文學作品を成すことは堤中納言の「虫愛づる姫君」、お伽草子の中の幾篇、鴉鷺合戰物語等に於てわれわれの見るところであるが、透谷が「荒野の戰ひ」を完成してゐたならば異色ある興味深い劇の新風を殘したであらう。尚これに類するものに、「鼠」と題する諷刺劇の腹案が二十三年八月十八日に記されてゐる。「四千圓の胸」「狐夢貴人」は當時の政界を諷刺嘲笑し、名士の裏面、政界の内幕を暴露しようとしたものらしいが、この點大いに注目を要する。このこと

は透谷の十年代後期に於ける政治への關心とその離脱との經緯を考へれば興味ある點であらう。尚二十三年九月九日に「田舎政治家」をサタイアでやるべしとあるが、その作意に於て「四千圓の雨」に類する腹案であつたらうか。

要するに透谷の劇はやゝ纏つたものとしては「蓬萊曲」があるが他には一も完成されたものはないが、劇に對する彼の熱意は熾烈であり、その抱負も大きかつた。彼は劇に一生を托さうとさへ考へたのである。例へば禿木「の亡友を弔ふ」には、

(14)「身をさゝげて劇部に投ぜむとするの志あり。」

とあり、藤村の「亡友反古帖」にも、

(15)「透谷子戯曲に志あり。彼が書捨たる反古を見るに、戯曲の稿を成さんとして成らざりしもの頗る多きが如し。」

とある。又、星野天知の「默歩七十年」には、或年小石川後樂園で學校の親睦會があつた時に透谷が天知に語つたことが記されてゐる。

(16)「日本は今後どうしてもドラマへ進まなければならない。併し舊俳優は舊式の型に捉へられて居て智識が全然痲痺して居るし、壯士俳優も新味一方で內容が貧弱だ。今後のドラマは結局文士が其

模範を示さねばならぬ。それには舞臺稽古を始める事が急務だ。(中略)其頃のドラマに對する暗黑時代を破らうとする元氣さを買つて貰ひたいものである。」

透谷の劇への熱意思ふべきである。この時透谷は先づ助六をやりその出來榮如何でハムレットをやらうといつたといふ。透谷が何故助六を選んだのか疑問であるが、「或年」といふのは二十六年との推定が可能である。透谷の劇への熱意を更に裏書するものに、二十五年三月八日の日誌に、依田學海を訪ねて劇に關する問答をした詳細が記されてゐる。當時學海の演劇改良の意見は餘りに急進的であり、多少まとはづれの點もあるとて次第に容れられなくなつたが、その進步的意見は却て透谷等の胸を通して文藝界に響いた影響は大きかつたらうと考へられる。少くとも透谷に影響するところは大きかつたであらう。しかし透谷は學海がわが演劇の源泉たる能に觸れないのを遺憾として、その後同月十二日には透谷の父の同僚であつた芝神明町一番地の高田與五郎といふ人を訪ねて能について熱心に問うてゐる。

かくも劇に對する熱意と抱負とを持ち、新しい劇詩、新しい諷刺劇に對する豐富な案を持つた透谷をして遂に腹案のまゝに終らせたものは何であらうか。彼の世俗に對する嫌厭の思想は直に自己嫌惡になつて歸つて來る。世俗への否定は直に自己否定の思想として返つて來る。一たび立てた腹

案はその次の時間には既に彼に於ては否定されたのだ。この意味に於て透谷に於てこそ純粋の諷刺があり而もその完成は求められない性質のものであつたのだ。要するに彼は種蒔き過ぎて行く人であり、開拓者であり、先驅者であつたのだ。やゝまとまつたと考へられる劇詩「蓬萊曲」でさへ、觀念の露呈に走り忙しく時間の間隙を過ぎ行き遂に悶絶した先驅者透谷の運命を象徴し暗示してゐるではないか。

註

1 坪内逍遙か、明治二十四年六月七日日誌參照、坪内雄藏君を大久保に訪ふ……中略……蓬萊曲を評して第一缺點は其優美なる場所を取りて悽惻なる景色を寫したるを以てなり云々。

2 明治二十四年一月十五日、日誌

3 「宿魂鏡」全四二六――四六四、

4 東京大學の外山正一、矢田部良吉、井上哲次郎の三學者の合著、和綴四三丁菊判、一編迄。丸善出版、譯詩創作詩十九篇を收める。新體詩史上歴史的有意義の著。

5 明治二十二年七月三日「國民之友」夏期附錄、新聲社（ＳＳＳ）同人の譯詩集。

6 明治二十二年四月、春祥堂出版、十六章、三四三行の長詩、全六六七――七〇一頁、

7 「楚囚の詩」序、全六六九頁、

8 博文館透谷全集一五――二四頁、

9 同右七――一四頁、

10 島崎藤村「亡友反古帖」全二一一頁、

11 同　右　　　　　　　　全二〇頁、
12 同　右　　　　　　　　仝二〇——二一頁、
13 同　右　　　　　　　　仝二二——二三頁、
14 平田禿木「亡友を弔ふ」仝一四頁、
15 島崎藤村「亡友反古帖」仝一七頁、
16 星野天知「黙歩七十年」二三二——二三三頁
17 佐倉藩儒官、明治新政府では地方官會議書記官、文部權少書記官、少書記官、十八年退職、在官中から政府要路者と俳優等との交通を計り、俳優に對する蔑視偏見劇界の刷新を企圖し、自ら脚本も書き、俳優の指導監督、朗讀會、演劇改良會、演劇矯風會、日本演藝協會に關係し、伊井蓉峰の新派にも關係した。

『髑髏舞』　　　　　　　（博文館　透谷全集　四〇四——四一〇頁）
　　　　　　　　　　　　（改造社　現代日本文學全集九　二四五——二四六頁）

空靈的存在を肯定し、神秘を愛し、鬼神を驅使した透谷の神秘的空靈的傾向を見て來たのであるが、更に虚無を觀じ死を樂欲する思想を見よう。

うたゝねのかりのふしどにうまいして
　としつき經ぬる暗の中。

枕邊に立ちける石の重さをも・
　物の數とも思はじな。
月なきもまた花なきも何かあらん、
　この墓中の安らかさ。（第一節、以下略）

の第一節に始まる四節七十行の長詩である。「昔はと語るもをしきことながら。今の髑髏もひとたびは。百千の男なやませし今小町とはうたはれし身の果ぞとよ。」といふ女が、空に鬼神が集ふやうに雷鳴電光が雲を蹴立てゝ凄じい眞夜中に、墓場を出て髑髏の舞を舞ひ、やがて咽喉を濕さうとして溪の面に映るあさましい姿を恥ぢてもとの墓石の下に還るといふ筋である。全體として詩想・が纏まり感情も流露し、第一節もよい歌ひ出しであるが、それ以下の節には所々生硬な詩句が現れ、幻想を打壞してゐる點がある。全篇の内容は所謂無常迅速の思想に貫かれてゐるが、「この墓中の安らかさ」といつて死の平和を透谷は歌つてゐる。しかし「いでや見むいかにかはれる世の態を」といふのは未だこの世への執着を斷ち切れない姿である。柳田素雄が蓬萊山頂に立つて、死の平和を思ひ、この世を厭ひながらも猶世に歸らうかそれとも奈落に身を投じようかと思ひ惑ふ心理であらうか。いづれにせよ暗鬱な厭世の影が漂うてゐる。そして透谷の精靈觀虛無觀の窺はれる一篇で

ある。

『ゆきだふれ』（博文館　透谷全集　三八八―三九五頁
改造社　現代日本文學全集九　二四三―二四四頁）

痩せ枯れ病み疲れた乞食の行倒れがあつた。人々はどんな病氣かどこの人か、親や子や妻や妹はないかと憐れみ問ふが、乞食は啞のやうに答へない。人々は彼が何處から來て何處へ行くかと問ふ。乞食は次のやうに言ふ。

いづこよりいづこへ迷ふと、
たづぬる人のあはれさよ。
　家ありと思ひ里ありと、
　定むる人のおろかさよ。
迷はぬわれを迷ふとは。
迷へる人のあさましさ。
　親も兒も妻も妹も持たざれば、
　闇のうきよにちなみもあらず。

みにくしと笑ひたまへど、
いたましとあはれみたまへど、
　われは形のあるじにて、
　形はわれのまらうどなれ。
かりのこの世のかりものと、
かたちもすがたも捨てぬとは、
　知らずやあはれ、浮世人、
　なさけあらばそこ立去りね。（第二節）

人々は乞食が唖であるどころか物知顔に理屈をいふのを小面憎く思ひ、乞食を罵つて去つて行く。乞食は俗人共の去つたのを喜ぶ。夜、月が美しく空に上つた。乞食は彼方の小山の草原を今宵の宿として月と共に眠らうと立上らうとするが足腰は立たない。彼は過去、現在を否定して、

むかしを拙なしと言ふも唲し、
今をおこぞと言ふもむやくし、
　夢も鏡も天も地も、

いまのわが身をいかにせむ。

と一切を虚無と觀じ、「何事もたゞ忘るゝをたのしみに、草枕ふたゝび覺ぬ眠に入らなむ。」と死を樂欲する。透谷の虚無と死の思想の素直に端的に現れた詩であつて、透谷としては破綻のない靜かな作である。「乞食の物知顏ぞあはれなる。」とか、「ものしりこじき」とかいふ言葉は透谷が彼自身への自嘲でもあらうか。生計の不如意と病弱とにつきまとはれながらもその頭腦は輝しい天才と新鋭の知識とに益ゝ充實していつた透谷は、或る點では「ものしりこじき」であつたのかも知れぬ。しかし彼は自己の天才と傲世逸俗の氣慨とを自任してゐた。だから「ものしりこじき」といふ自嘲の半面は、この乞食の精神内容の深さを知ることもなくて寧ろ乞食から憐まれる立場にありながらも里や家を持つことを誇りその里や家への執着を生存の條件としてゐる俗人共に對する諷刺であり皮肉であつたであらう。以上二篇の着想と調べは狂詩人中西梅花(1)の流を汲む傾向が感じられるが、悲劇的な孤獨感、悲痛な虚無的宿命觀を見るのである。そしてこの孤獨感と虚無感は次の三つの蝶の詩と「ほたる」に於て、胸打つ寂寥を湛へて歌はれてゐる。

註 1 本名幹男、號は梅花、梅花道人、落花漂絮、慶應二年四月一日淺草に生れ、明治三十一年九月三日死、梅花詩集の著がある、詳しくは、昭和二十二年八月號「國語と國文學」の拙稿參照、

『蝶のゆくへ』

（博文館　透谷全集　三九六―三九七頁
改造社　現代日本文學全集九　二三六頁
岩波文庫　北村透谷集　二一五頁）

舞うてゆくへを問ひたまふ、
　心のほどぞうれしけれ、
秋の野面をそこはかと、
　尋ねて迷ふ蝶が身を。
行くもかへるも同じ關、
　越え來し方に越えて行く。
花の野山に舞ひし身は、
　花なき野邊も元の宿。
前もなければ後もまた、
　「運命」の外には「我」もなし。
ひら〳〵〳〵と舞ひ行くは、
　夢とまことの中間なり。

詩人の悲哀は現實と夢との相反であるか。現實と夢との中間を彷徨する「自我」は、「運命」より外には托するものはない。彷徨に疲れ、夢に破れる蝶、それは透谷の姿である。

（博文館　透谷全集　四〇〇――四〇三頁）
（改造社　現代日本文學全集九　二三七頁）
（岩波文庫　北村透谷集　二一七――二一九頁）

『眠れる蝶』

けさ立ちそめし秋風に、
「自然」のいろはかはりけり。
高梢に蟬の聲細く、
茂草に蟲の歌悲し。
　林には、
　鴉のこゑさへうらがれて、
野面には、
　千草の花もうれひけり。
あはれ、あはれ、蝶一羽、
　破れし花に眠れるよ。

　早やも來ぬ、早やも來ぬ秋、
萬物秋となりにけれ。
蟻はおどろきて穴索め、
蛇はうなづきて洞に入る。
田つくりは、
　あしたの星に稲を刈り、
山樵は、
　月に嘯むきて冬に備ふ。
蝶よ、いましのみ、蝶よ、
　破れし花に眠るはいかに。
破れし花も宿假れば、
運命のそなへし床なるを。

春のはじめに迷ひ出で
秋の今日まで醉ひ醉ひて、
あしたには、
　千よろづの花の露に厭き、
ゆふべには、
夢なき夢の數を經ぬ。
只だ此まゝに「寂」として、
　花もろともに滅えばやな。

英國浪漫主義のひゞきを傳へることの沈痛の調べは多恨激情の透谷の高貴な精神の餘韻を漂はせてゐる。詩の行に高低を按配したことは聲調の變化を視覺にも訴へて効果的にしようとしたものであらうか。この方法は極めて近代にまで行はれて來たのであるが、特殊の場合以外私はその必然性を認めることができない。又第二節には概念的な詞句が見えるが、しかし『けさ立ちそめし秋風に、「自然」のいろはかはりけり。』といふ冒頭破題の句の中に、既に透谷の胸底に去來する萬感が嗟歎されてゐるのではないか。彼は正に秋風蕭々たる秋の野の破れた花に眠る一羽の蝶ではなかつたらう

か。萬物の枯れ凋む秋は早くも來てゐる。すべては茫漠として彼から遠く遠く背向き去つてしまつた。「寂として花もろともに滅えばやな」と傷ましく願はずにはゐられなかつた。そして

草の葉末に唯だひとよ。かりのふしどをたのみても。さて美い夢一つ見るでもなし。野ざらしの風颯々と。吹きわたるなかに何がたのしくて。

結びし前はいかなりし。消えての後はいかなならむ。ゆうべとけさのこの間も、うれひの種となりしかや。

と、「露のいのち」（全四〇三――四〇四頁）に於て、露の身の虚無感と厭世感が歌はれた。そして、

ゆうべの暉をさまりて、
　まづ暮れかゝる草蔭に、
わづかに影を黯せども、
　なほ身を恥づるけしきあり。
羽虫を逐うて細川の、
　淺瀬をはしる若鮎が、
靜まる頃やほたる火は、

低く水邊をわたり行く。
腐草に生をうくる身の、
　かなしや月に照らされて、
もとの草にもかへらずに、
　たちまち空に消えにけり。

の「ほたる」（全三九五頁、改二三六頁、岩二一四頁）の中に歌はれた螢のやうに「もとの草にもかへらずに、たちまち空に消え」行かうとしたのである。そして遂にあと振りかへりつゝ去つて行つたのである。

『雙蝶のわかれ』（博文館　透谷全集　三九七―四〇〇頁
改造社　現代日本文學全集九　二三六―二三七頁
岩波文庫　北村透谷集　二一六―二一七頁）

ひとつの枝に雙つの蝶、
羽を收めてやすらへり。
露の重荷に下垂るゝ、
　草は思ひに沈むめり。

北村透谷

秋の無情は身を責むる、
　花は愁ひに色褪めぬ。

言はず語らぬ蝶ふたつ、
齊しく起ちて舞ひにけり。
うしろを見れば野は寂し、
　前に向へば風冷し。
過ぎにし春は夢なれど、
　迷ひ行衛は何處ぞや。

同じ恨みの蝶ふたつ、
重げに見ゆる四の翼
雙び飛びてもひえわたる、
　秋のつるぎの怖ろしや。

雄も雌も共にたゆたひて、
　もと來し方へ悄れ行く。

もとの一枝をまたの宿、
暫しと憩ふ蝶ふたつ。
夕告げわたる鐘の音に、
　おどろきて立つ蝶ふたつ。
こたびは別れて西ひがし、
　振りかへりつゝ去りにけり。

この暗澹とした絶望感を見るべきである。餘りにも單純にして素朴な心象は一面獨自な寂寥を示してゐる。表現の稚拙を笑ふ者も作者透谷の精神を笑ふことはできない。加速度的に傾斜をたゞ一途に走り下るその運命を、われわれはたゞ冷い眼を以て見てゐることはできない。

この「雙蝶のわかれ」について考へられることは透谷の戀愛についてゞある。この詩は二十六年九月「國民之友」二〇四號に載せられたのであるが、この九月といへば彼が富井松子の死を悼んで

ないだらうか。

「哀詞序」を書いた月である。かう考へれば「雙蝶のわかれ」はその間の何物かを暗示してはゐ

「髑髏舞」「ゆきだふれ」が梅花の流を汲むといふことは前にも述べたが、それに對して「眠れる蝶」等の調べは透谷によつて初めて新しく歌ひ揚げられたわが近代抒情詩の本然の歌聲であつたことを知らなければならぬ。試みに、わが近代抒情詩の絶頂であり輝く明星である「藤村詩集」を繙いて、その「若菜集」の中の一二篇例へば「秋」「秋風の歌」の調べを聞け。それは明かに透谷のこの調べを受け繼いだものである筈だ。勿論藤村の詩はその詩想に於て、その調べに於て、遥に成長したものではあるが、その底に透谷のこの詩のひゞきが餘韻をひいてゐるのである。透谷は本質的には詩人の資質を持つてゐたが、その哲學する意力と思想の表現のために寧ろその詩の多くを失敗させ、評論隨筆にその詩人的本質を發揮した。藤村は透谷ほどの哲學と思想とを持たなかつたやうであるが、透谷よりはもつと柔軟な感情と豐な詩才とに惠まれてゐたのである。そして透谷の感傷を更に純化し、透谷の厭世と虚無との代りに青春の哀歡を歌ひ、透谷の蒔いた浪漫精神を美しく花咲かせたのである。詩に於ける透谷は藤村に受け繼がれた。文章評論に於けるその韻と孤高性と激越な情熱と哲學する力とは高山樗牛によつて受け繼がれたのである。透谷はこの二大明星を生

む一つの星雲であつた。かう考へれば透谷の存在は更に大きいと思はれるのである。

以上に見て來た透谷の死の樂欲、虛無的宿命觀、孤獨感は如上の作品に彼の死を暗示しつゝあるが、殊に彼の死の三年前に既にそれを暗示した「蓬萊曲」の苦惱は、約一年後の二十五年六月の「我牢獄」の中にも述べられてある。次に「我牢獄」を見ようと思ふ。

『我 牢 獄』（明治二十五年六月）

（博文館 透谷全集 三六三——三七五頁
改造社 現代日本文學全集九 一六四——一六七頁
岩波文庫、北村透谷集 一七〇——一七六頁）

「我は牢獄の中にあり。」と透谷は言ふ。その牢獄は勿論法律上のそれではない。「我が投ぜられたる獄室は世の常の獄室とは異なりて、全く我を孤寂に委せり。」。何故彼は全く孤寂であるか。彼は僅か「數尺の牢室に禁籠せられつゝあるなり。」と考へる。彼は牢獄の有樣を次のやうに述べる。

「先づ我が坐する、否坐せしめらるゝ所といへば天然の巖石にして、余を圍むには堅固なる鐵塀あり。余を繋ぐには鋼鐵の連鎖あり、之に加ふるに、東側の巖端には危ふく懸れる倒石ありて我を脅かし、西方の鐵窓には巨大なる惡蛇を住ませて我を怖れしめ、前面には猛虎の檻ありて、我室內

に向けて戸を開きあり、後面には彼の印度あたりにありといふ毒蝮の尾の鈴、斷間なく我が耳に響きたり。」

そして「古代の獄吏も近世の看守も」この牢獄を守るものではない。透谷のいふところは、彼の精神が憂鬱孤寂な觀念の牢獄の中に囚はれてゐるといふことである。その牢獄の中に在る透谷の孤獨感、憂鬱感、恐怖感を如上の誇張的な言葉を以て現したのであると考へられる。さて彼はこの牢獄に生れながらに囚はれたのではない。

「もしこの獄室を我生涯の第二期とするを得ば我は慥かに其一期を持ちしなり。その第一期に於ては我も有りと有らゆる自由を有ち、行かんと欲するところに行き、住まらんと欲する所に住まりしなり。」

即ち、彼が嘗て居たといふ第一期とは「自由の世」であり、現在の第二期は「牢囚の世」である。その第一期の「自由の世」を彼は「故郷」と呼んだ。

「第一期といふ名稱は面白からず、是を故郷と呼ばまし。然り故郷なり、我が想思の注ぐところ、我が希望の湧くところ、我が最後をかくるところ、この故郷こそ我に對して我が今日の牢獄を厭はしむる者なれ。もしわれに故郷なかりせば、もしわれにこの想望なかりせば、我は此獄室をもて金

殿玉樓と思ひ了しつゝ樂き娑婆世界と歡呼しつゝ、五十年の生涯誠に安逸に過ぐるなるべし。」

彼は彼の想思を注ぐところ、希望の湧くところ、最後をかけるところ、彼の自我の充足されるところ、それを「自由の世」といひ「故郷」と呼んだのである。この「故郷」に對して彼は激しい憧憬を燃え立たせた。

透谷は孤高的であり浪漫的理想主義者であつたが、その半面に俗世界の名譽と功業に對しても激しい俗的野望を持つ人であつた。この事は既に見て來た。しかし彼がその「[一]アンビションの梯子」から落ちる時、この二つの傾向は彼の心の中に激しく渦卷いたであらう。彼は折々彼を訪れる名譽や權勢や富貴や榮達に苛まれる彼自身を凝視し、そして彼の所謂故郷に熾烈な憧憬を馳せる時、更に彼は控縛された自己を見出したのである。斯く控縛された世界を「牢獄」と考へ、彼を責め苛み緊縛する權勢や榮達を獄吏と考へ、その外の「廣濶なる一大世界」を「故郷」と呼び、自由の世界として憧憬れたのである。そしてこのやうな不如意を感ずる時、彼は「崇重なる儀容をなし、威嚴ある容貌を備へ、能く談じ、能く解し、能く泣き、能く笑ふも、人間は遂に何のたはれごとなるべきやを疑へり。」と自由世界への憧憬は憂愁の影を帶び、虛無感の搖曳する感懷となるのである。

「奇しきかな我は吾天地を牢獄と觀ずると共に、我が靈魂の半塊を牢獄の外に置くが如き心地す。

ることあり。牢獄の外に三千乃至四萬の世界ありとも我に等差なし。我は我牢獄以外を我故郷と呼ぶが故に我が想思の趣くところは廣濶なる一大世界あるのみ。而して此大世界にわれは吾が悲戀を湊中すべき者を有せり。捕はれてこの牢室に入りしより凡ての記憶は霧散し去り、己れの生年をさへ忘じ果てたるにも拘はらず我は一個の忘ずること能はざる者を有せり。啻に忘ずること能はざるのみならず數學的乘數を以て追々に廣がり行くとも消ゆることはあらず、木葉は年々歳々新まり行くべきも、我悲戀は新まりたることはなくしていや茂るのみ。江水は時々刻々に流れ去れども我が悲戀はよどみよどみて漫々たる洋海をなすのみ。不思議といふべきは我戀なり。」

こゝに透谷の直視する「我牢獄」の内容が語られてゐる。即ち悲戀である。それではその悲戀の相手は何であるか。「もし我が想中に立入りて我戀ふ人の姿を尋ぬれば、我は誤りたる報道を爲すべきにより、言はぬ事なり、言はぬ事なり。」と、彼自身はそれを明確に答へない。しかし彼は何故に悲戀と呼ばなければならないか。悲戀の内容を次のやうに言ふ。

「我は白狀す、我が彼女と相見し第一回の會合に於て我靈魂は其半部を失ひて彼女の中に入り、彼女の靈魂の半部は斷れて我中に入り、我は彼女の半部と我が半部とを有し、彼女も我が半部と彼女の半部とを有することゝなりしなり。然れども、彼女は彼女の半部と我の半部とを以て彼女の靈

魂となすこと能はず。我も亦た我が半部と彼女の半部とを以て我が靈魂と爲すこと能はず。この半裁したる二靈魂が合して一になるにあらざれば彼女も我も圓成せる靈魂を有するとは言ひ難かるべし。然るに我はゆくりなくも何物かの手に捕はれて窄々たる囚牢の中にあり。もし彼女をして我と共にこの囚牢の中にあらしめばこの囚牢も囚牢にあらずなるべし。否な彼女とは言はず、前にも言へりし如く我が彼女を愛するは其骨にあらず、其皮にあらず、其魂にてあれば、我は其魂をこの囚牢の中に得なむと欲ふのみ。」

こゝでわれわれは透谷が明確な答をしなかつた悲戀の對象を知ることができる。彼の靈魂の半は彼の所謂「牢獄」なる現實の「牢囚」となり、他の半は彼が呼んで「故郷」といふ「廣濶なる一大世界」に飛翔してゐるのである。この囚はれた半が飛揚する半との合一調和を願ふところに憧憬を生じ、その憧憬の遂げられぬ故に悲戀と呼ぶのではないか。更に換言すれば、現實に囚はれ泥む自我がその繋縛を斷絶した廣大自由な充足圓熟した自我に到達しようと欲することである。その願欲が即ち、「牢獄」の中なる彼が「故郷」への憧憬である。その願欲の不如意が彼の悲戀と呼ぶところのものであつたのである。そしてその悲戀は數學的乘數を以て擴がり、散ることなくして茂るばかりの木の葉のやうにいやましに茂り、流れ去ることなく淀み淀んで漫々たる洋海をなした。憧憬

は壓倒的に强大であつたわけである。

さて、透谷は彼の靈魂の囚はれた半が熱烈に希求するところの他の半、それが何であるかを明確に把握してゐたのであらうか。彼は「戀ふ人の姿」は「言はぬ事なり。」と言ふのであるが、又一我は籠中にあるを苦しむよりも我が半魂の行衞の爲に血涙を絞るなり。」とも言つてゐるのであつて、彼は牢獄の外の自由の世界に馳ける半魂が何であるかを模索し、その行方を求めて彷徨してゐるのである。「言はぬ事なり」ではなくて寧ろ彼には悲戀の對象が何であるかを明確に言ふことができなかつたのであらう。だから一層彼の悲戀は苦しく、憧憬は沸り、苛立たしかつた。一我母が我を生まざりしならば」と打ち喞たれるに至るのである。かくの如きが透谷の浪漫的精神の彷徨であり、透谷の自我の分裂であつた。

透谷は彼の所謂「悲戀」の苦痛を脱するために禪僧のやうに悟つてのけようとも考へるが、彼にはできない。(2)「悟るといふ事が氣にくはぬ、迷ふならば飽くまで迷ふにしかない、尊氏のやうなもの、光秀のやうなもの、なぜに一生の終りにこの悟りといふものに欺された、清盛のやうに、將門のやうに、なぜに迷ひ盡くさぬのである。」といふ透谷であつた。彼はまた風流の道にのがれようとするが、趣味といふものに心魂を委ねるわけにもいかない。しかし或る時彼は全我の境に入る時

がある。即ち、彼の所謂「瞬間の冥契」(3)によつて沒我の恍惚境に於て宇宙の奥處にひそむ絕對者に觸れる時である。
「春や來しと覺ゆるなるに我牢室を距ること數步の地に黃鳥の來り鳴くことありて我耳を奪ひ我魂を奪ひ、我をしてしばらく故鄉に歸り、戀人の家に到る思ひあらしむ。その聲を我が戀人の聲と思うて聽く時に戀人の姿は我前にあり。」
けれども、「瞬間の冥契」は文字通り瞬間にして去り、沒我の恍惚境は立所に消える。自然の中に永生を夢見るけれども、それは瞬間のやすらひであつて忽ち孤立の意識は蘇る。「一夕觀」の靜觀と沒我は長くは續かなかつた。即ち彼の前に立つてゐると考へられる戀人の姿は「一笑して我を惱殺する昔日の色香は見えず、愁淚の蒼頰に流れて紅ゐ欄干たるを見るのみ。」である。かうして、焦躁は增大し、不安と憂愁が彼を閉ざす。「嫦娥とかあだなすなる天女」も、「庭にうゑたる花」の「妙なるかをり」も、ましてや「半獸半鳥」の「蝙蝠風勢」が彼の自我の充足を滿たすものではない。
以上に述べたところの「是の如きもの我牢獄なり、是の如きもの我が戀愛なり。」と透谷はいふ。自我の極度な分裂、あてどない靈魂の彷徨、彼はなすべき術を失ひ、無言のまゝ瞑目する。死が彼

を待つてゐる。

『「知覺我を離れんとす。死の刺は我が後に來りて機を覗へり。「死」は近づけり。然れども、この時の死は生よりもたのしきなり。我生ける間の「明」よりも今死する際の「薄闇」は我に取りてありがたし。暗黑！ 暗黑！ 我行くところは關り知らず、死も亦た眠りの一種なるかも、「眠り」ならば夢の一つも見ざる眠りにてあれよ。をさらばなり、をさらばなり。」』

この叫びは「蓬萊曲」の柳田素雄が蓬萊山頂に悶絶する時の悲痛な叫びでもあつた。かう叫ぶ素雄は透谷その人の姿であつたのだ。「我は今無言なり、膝を折りて柱に憑れ齒を咬み眼を瞑しつゝあり。」といふ透谷は、『罪と罰」のラスコリニコフが[1]「私宅教授の口がありても錢取道を考へず、下宿屋の婢に何を爲て居ると問はれて、考へる事を爲てゐると驚かした」時の姿でもあらうか。

「運命人間の形を刻めり、境遇人間の姿を作れり、不可見の苦繩人間の手足を縛せり、不可聞の魔語人間の耳朶を穿てり。信仰なきの人、自立なきの人、寛裕なきの人、往々にして極めて愍れむべき悲觀に陷ることあるなり。之に加ふる頑愚の迷信あり、誤謬の理論あり、惑溺の癡心あり、無憑の恐怖あり、盲目の驕慢あり、涯なき天と底なき地の間に

What a poor wretched creature as I am,

Creeping between heaven and earth.

と絶叫するもの、豈ハムレットのみならんや。」

と、透谷がラスコリニコフの氣鬱をよく理解し、精神の錯亂を了解したことも不思議ではない。

明治二十六年九月四日の日記によれば、透谷は世俗的交際の煩雜、生活の不如意、精神上の不安から脱出すべく、「[6]從來のすべての忍耐を甘んじて打破すべし」と決心し、「[7]自ら好むところ、自ら趨するところの外は必らず之を爲すまじ。」と斷じて、男子たるものが磊々として居られようかと勇猛心を奮起したのであつたが、既にもう遲かつた。暗黑な破滅の道に彼は意識するとしないとに拘らず歩み入つてゐたのである。社會と現實の重壓は理想主義者透谷を受け納れる何物をも持たなかつた。情熱に生きようとする彼は悟の中にのがれることはできなかつた。ロメオやオフェリヤやお夏の狂亂を美しいとして「[8]よし是も夢の戲れ」と清十郎に悟らせる點を排斥する透谷であつた。吟哦逍遙の趣味も彼の苦悶を解きほぐす力はなかつた。寧ろ透谷の憂愁の眼には「[9]千草の花もうれひありと見られ、蝶や螢は萬物滅寂の象徴であり死への誘ひであつた。「[11]天地味ひなきこと久し」く、「[12]人生の冉々として滅毀するを嗟し、悵として命運の私しがたきを」歎かずにはゐられなかつた。彼の「[13]主我的冥想」の極致は死への誘ひに外ならなかつた。永遠と絶對の生を祈願する彼はもう自

らを滅すより外はなかつた。性急な個我充足の思求の行方である。かうして破滅の道を辿るもの、自我の分裂に悶絶するものは天才か狂人であらう。しかしその死はいづれにせよ凡常の死ではない。

一「酷く青木は眞面目に成つて、沈痛慷慨な語氣でもつて、舊い習慣と形式とに束縛された多くの思想を攻撃し始めた。彼は當時の似而非愛國者、自分で知らずに居る樂天家、他界の觀念に乏しい宗教家、それから浮世の英雄なぞを數へて、莊嚴な威容を備へた人間の爲ることも、多くは憐むべく悲しむべき戯れに過ぎないと嘆息した。青木に言はせると、今の祖國は唯青年の墓であるゝ何等の新しい生命を認めることが出來ない。何等の創意も無い。唯、淺薄な泰平の歌を聽くのみである。

破壞！　破壞！　破壞して見たら、あるひは新しいものが生れるかも知れない。今日までの自分が苦戰は、すべてその精神から出た努力に過ぎなかつた。斯う青木は言ひ出した。」

これは藤村の「春」の一節であるが、透谷はこの苦戰の果に遂には彼自身をも破壞して見なければならなかつたのだ。かくて、明治二十七年五月十五日の夜が來た。それ以前に、二十六年十二月二十八日に物干場で自殺を企てゝゐるが、この十五日夜の十時頃、透谷は芝公園二十號四番地の住家の裏口の櫻樹下に二十七年の生命を自ら斷つたのである。「宿魂鏡」の見えざる力は遂に彼を「暗黑！」一の中に招きよせたのであつた。

註

1 石坂美那子への書簡、全七二六、改二五九、
2 博文館透谷全集序「亡友を弔ふ」平田禿木全一一、
3 「内部生命論」全六九、改二三一、岩二〇二、
4 『「罪と罰」の殺人罪』全二四四、改一九八、岩一四二、
5 同　右　　全二四六、改一九九、岩一四二、
6 日誌、全七八一、改二五五、
7 同　右
8 「歌念佛を讀みて」全二五九、改一六〇、岩六一、
9 「眠れる蝶」全四〇一、改二三七、岩二一八、
10 「眠れる蝶」「蝶のゆくへ」「ほたる」全三九五―四〇二、改二三六―二三七、岩二一四―二一九、
11 「哀詞序」全一九八、改二三六、岩二一三、
12 同　右
13 岩波文庫北村透谷集、島崎藤村序の中の蒲原有明の言葉。岩二〇、
14 新潮社、定本藤村文庫「青年及壯年」上卷一一七――一一八頁、青木とは透谷である。

九、透谷と藤村

「櫻の實の熟する時」の中に藤村は透谷の「厭世詩家と女性」を讀んだ時の激しい[illegible]して

ゐる。藤村はその最初の數行を讀んだばかりで、(1)「もうその寄稿者が奈何いふ人であるかを想像し始めずには居られなかつた。」といふ。更に次のやうにその深い感激を書いてゐる。

(2)「これほど大膽に物を言つた青年がその日までにあらうか。すくなくも自分等の言はうとして、まだ言ひ得ないで居ることを、これほど大膽に言つた人があらうか。捨吉は先づこの文章に籠る強い力に心を引かれた。彼の竦として電氣にでも觸れるやうな深い幽かな身震ひが彼の身内を通り過ぎた。(中略)

讀んで行くうちに、捨吉はこの文章を書いた人の精神上の經驗が病的とも言ひたいほど神經質に言葉と言葉の間に織り込まれてあるのを感じて來た。まだ初心な捨吉には何程(どれほど)の心の戰ひから、これほどの文章が産れて來たかと言ふことも出來なかつた。」

讀めば讀むほど若い藤村は透谷の書いたものに籠る稀有な情熱に動かされて、何とかして透谷に逢ひたいと思ふ。延びようとしてまだ延びられない、自分の内部から芽ぐんで來るものゝ爲に胸を壓されるやうな氣持でゐた藤村、(3)「何時來るとも知れないやうな遠い先の方にある春。唯それを翹望する心から、せつせと怠らず支度しつゝあつた彼のやうな青年に取つては、ほんたうに自分の生命の延びて行かれる日が待遠しかつた。

その心から、捨吉は自分の關係し始めた雜誌の中に青木といふ人を見つけた。その心から、捨吉は堅い地べたを破つて出て來た青木の若々しさを尊いものに思つた。青木のやうに早い春を實現し得たものはすくなくも捨吉の眼には見當らなかつた。」

かうして明治二十五年秋、出會の日が來た。透谷二十五歳、藤村二十一歳である。所は麴町の巖本善治氏の應接間であつた。

「逢つて見た青木は、思つたよりも書生流儀な心易い調子で、初對面の捨吉を摑まへて、いきなりその時代の事を言ひ出すやうな人であつた。（中略）男らし眉の間に大人びた神經質の溢れて居るのを眺めたばかりでも、早くからいろ〳〵なところを通越して來たらしいその閱歷の複雜さが思はれる。捨吉の心を牽いたものは殊に青木の眼だ。その深い瞳の底には何か燃えて居るかと思はせるやうな光のある眼だ。何よりも先づ捨吉はその眼に心を傾けた。」

藤村は透谷も同じく泰明小學校の出身であること、透谷の弟とはその學窓の遊び友達であつたこと、幼年の日から記憶にある彌左衛門町角の煙草屋は透谷の母の住居であること、マンフレッドに胚胎したといふ透谷の劇詩「蓬萊曲」はこの家で書かれたことなど次々にわかつて來た。

新日本明治の若い世代の自我覺醒に伴ふ苦悶と憂愁とは、また彼等純情の青年達の多くを懷疑と

狂氣の中に無慘にも押しやることもあつた。そして明治の蕩揺の中から早くも自我に眼覺め、この邦の歴史の中に思ひをひそめると共に眼を澎湃たる西歐思潮に注ぎ、異邦清新の調にその耳を澄ましたのは、多く彼等穆實なる青年であつた。藤村はいふ、[5]「その藝術は幼稚なりき、不完全なりき。されどまた僞りも飾りもなかりき。青春のいのちはかれらの口唇にあふれ、感激の涙はかれらの頬をつたひしなり。こゝろみに思へ、清新横溢なる思潮は幾多の青年をして殆ど寢食を忘れしめたるを。また思へ、近代の悲哀と煩悶とは幾多の青年をして狂せしめたるを。」と。透谷は正に彼等青年の先驅であり、先覺であつた。その時藤村は恩人吉村氏の許にあつて、十六歳秋から二十歳夏まで過した學舍を去る頃であり、徐ろに自我の發展に眼醒めようとしつゝあつた。

「誰か舊き生涯に安んぜむとするものぞ。おのがじし新しきを開かんと思へるぞ、若き人々のつとめなる。」

そして彼は藝術の世界が彼を招いてゐるのを見た。「遠い先の方にある春」、それは當時まだ未開拓の文學の世界に在る。藤村の若い胸には、その春への翹望、新時代の新文學への熱意が滿ち〳〵て來てゐた。「自分等の前にはおほよそ二つの道がある。その一つはあらかじめ定められた手本があり、踏んで行けばいい先の人の足跡といふものがある。今一つにはそれがない。なんでも獨力で

開拓しなければならない。彼が自分勝手に歩き出さうとしてゐるのは、その後の方の道だ。」その道は春への道であらう。[8]しかし春に到るためには冬の嵐を通らなければならぬ。春の嵐にも揉まれなければならぬ。藤村は言ひ難い恐怖を感じながらも、この新しい文學の道の開拓者であらうとした。困難な荊の路を選んだ。而も彼は[9]「藝術を第二の人生」とまでも考へつゝあつた。

この時、彼は透谷との出會を持つたのだ。若い藤村が考へ、言はうとし、行はうとすることを、透谷は早くも表現し實行してゐる。新しい文化への決意と情熱を披瀝してゐる。それを發見した時、心の渇いて居た藤村の歡喜と驚愕とはどんなだつたらうか。[10]「斯の友達は自分の先導者である。」と考へる時、藤村は深い感動を覺えずには居られなかつた。かうして藤村は透谷の中により優れた自己を無量に發見し、それを汲取り、透谷は藤村の中に彼が嘗て經驗した日の自己の姿そのものを再び見て、二人の交友は深められて行つた。私はこの出會を明治詩精神――近代詩精神の偉大な瞬間と考へてゐる。

明治二十六年一月、二十二歲の藤村は關西の旅に出た。彼自らが恩人と呼ぶ吉村氏の家をひそかに拔け出で、教會の席も退き、明治女學校の後事は透谷に托した。それは新しい人生の首途を求める情熱と苦しい戀愛の苦悶とに驅られた漂泊の旅であつた。七月二十二日、その旅から歸京の途に

あつた藤村は、東海道吉原の妓楼に、東京から来た透谷、禿木、秋骨等の温い友情に迎へられた。その夜のことが「春」の中に書かれてある。透谷はこゝでハムレットを演じて見せるのである。

(11)「力の備つた青木の聲は彼の名高い獨語を詩誦するに適して居た。彼は西洋人の寓言を借用して、實は自分の胸の底に鬱る言難い思を傳へようとするらしかつた。其時、胸を躍らせたは岸本で、青木の言ふことが一々思ひ當る。岸本は斯の友達に導かれて、今迄自分が考へて居たよりは、更に深く狂皇子の悲壯な精神を感得したやうな氣もした。青木に言はせると、ハムレットは最も悲しい夢を見た人間の一人である。斯の最も悲しい夢を見たといふ言葉が、妙に岸本の胸に響いた。青木は科白を遣つて居るのか、自分を自狀して居るのか、解らなかつた。彼の眼――狂熱の光を帶びた彼の眼は燃え輝いた。彼は冷くなつた酒を飲んで、歔欷くやうに笑つた。」

そして、青木即ち透谷は又オフェリヤを見せると言つて、身振りをしながら淸しい聲でオフェリヤの唄を歌つた。狂熱の光に燃え輝く透谷の眼に魅入られ、透谷の苦悶にわが心を戰かせながら、その激しい精神と情熱に藤村はうたれた。

透谷夫人が、(12)「眞實に、岸本さんは宅に克く似ていらッしやいますよ。」といふやうに、透谷と藤村は、一は先輩であり、一は後輩であるとしても、同じ血緣に繫がれた人達であるといへる。彼等

の情熱や憤懣や苦悶や憂愁は彼等の血脈の中を共通に流れてゐるものであつた。透谷は一歩を先んじた先驅者として、その後繼者の爲に新時代の精神を啓示し、行くべき世界への道の素地を開拓したのである。そして既に彼はその苦悶の歷史を終らうとして、次代のためにその情熱と決意とを傳へ殘すのであつた。藤村はこの先輩の精神を彼の血液の中に生々と感じたのだ。先驅者透谷の決意と情熱が次代を繼ぐ者藤村の血液の中に眼醒めたのである。しかし藤村はその時、苦鬪の中に敗殘する透谷の慘しい姿と、やがてはその冷たい屍とを見なければならなかつた。けれども、次代を繼ぐ者はその前代を荷つた者の屍を土臺とし、更にそれを乘越えて進まなければならぬ。藤村はこの悲壯な歷史の進展の段階に眼をそむけようとはしなかつた。彼はともすれば遁らうとする情熱を抑へ抑へて、透谷の歷史を直視してたじろがなかつた。彼はそこに時代の先導者たる文學者の運命を見た。そしてその悲壯な世界が又彼の撰んだ人生であるとして、彼は粘り強く肉迫して行つたのだ。終始浪漫主義者としての悲劇的な勇戰敢鬪に終つた透谷は時代の大なる犧牲者として未完成のまゝに終つた。そのより成熟した形で受繼いだのが藤村である。藤村にも亦透谷の激越性がないのではないが、より多く陰影に富んだ複雜性があり粘り强さがあつた。

「春」に於ける青木（透谷）は浪漫的理想主義者であるが、岸本（藤村）は青木に比べると遙か

に浪漫的である。その出發に於て青木は岸本に自らの若き日の煩悶の姿を見、岸本は青木に何よりも己れに相似なものを見出して、互に愛着し、肉親のやうな親しみを増して行くが、最後の一點に於て青木は岸本たり得ず、岸本は青木たり得ないものがあつた。

(13)「この世の中には自分の知らないことが澤山ある。――今こゝで死んでもツマらない。」(14)「あゝ、自分のやうなものでも、どうかして生きたい。」といふ「春」の岸本は、(15)「來れ死！　汝を愛すなり、死よ、汝より易き者はあらじ。おさらばよ！」と身の破滅を願ふ「蓬萊曲」の柳田素雄ではあり得ない。「どうかして」とは生への強烈な意欲でもあらうが、藤村の根強さ粘り強さを自然に現してゐる言葉であると思はれる。それに對して「死よ！」と呼びかけるのは對照的な透谷の窺はれる言葉である。一は地上の生を、明るい光を、新潮寄せる新生の曙を希求する心であり、他の一は餘りにも性急な自我發展に懊惱して遂には地上を游離し、空靈的神秘的世界に逃避しようとする人の弧影である。

藤村は自己の感動や感情の動きをぢかに激しく表出しなかつた。強い感動も烈しい感情も一たびは「靜觀」を透して表はされる。「若菜集」は激しい青春の哀歡である筈だが、その青春の情熱、歡喜、哀愁が靜かな歌口を感じさせるのも、つまりこの「靜觀」的態度によるものであらう。もと

より、温藉流麗靜平女性的と考へられる詩篇の底に潛熱としての若い日の情熱が流れてゐるが、そしてそれはかなり粘り強い烈しいものを持つてゐるが、歌はれる一つ々々の事柄や言葉は彼の誠實な心によつて柔かくいたはられてゐる。誠に[16]「情熱をして溢れる松明の如く燃え」させるのだ。藤村は[17]「おぞき苦闘の告白」も[18]「靜かなるところにて思ひ起したる感動」として歌つた。彼の情熱は[19]「新生の芽」の底にある[20]「冬の焔の流れ」であるとも言へよう。

透谷に於ては情熱の露呈、感情の表出をぢかに生にわれわれは感じる。藤村の態度を知と情との融合と解釋するならば、透谷に於けるものは情の強烈さが知を蔽つてゐるといへようか。しかしわれわれはこの兩者共にその底に誠實をもつてゐることを知るべきである。美しい誠實な心を出發點として向つて行く方向に兩者は各々その異なつた道を踏んだのだ。しかし藤村の靜觀は必ずしも理論的實證的精神を基にしたものとは言へないであらう。寧ろ主情的な愛と信の精神を基に深い省察と思念とを凝らした結果のものと考へられる。そして激越な感動を露呈し、感情の高揚を表出した透谷に寧ろ理論的實證的態度を見出すのである。

透谷は純粹に理想主義的浪漫精神に終始した。若き日の藤村も亦浪漫精神の使徒であつた。しかし藤村は、その浪漫精神の奔流を支へ切れず壓倒された透谷とは異なり、狂奔しようとする浪漫精

神の奔溢を現實主義によつて力一杯に受けとめた。情熱の奔逸を漂泊の旅に紛らし、透谷の自殺を他人の死と考へられなかつたのは藤村の危機であると同時に新生への契機であつた。而して藤村の現實主義とは即ち「靜觀」であつたのだ。藤村には[21]「動搖」に靜坐する心」があつたが、透谷は時代の混亂と動搖に身も心も疲れ果てたのである。藤村の浪漫精神は「春を待つ心」「夜明けを待つ心」である。若さ、明るさである。勿論それは安易な心持から發するものではなく、[22]「春を待ち受ける心は、嵐を待ち受ける心だ。」と前途に横がる荊棘の道を豫期してはゐる。透谷のそれはその對照的なものである。藤村の詩の心は[23]「否定の惱み」から生れたものではない。透谷には藤村のやうに[24]「肯定の苦から築立つた」詩心はなかつた。藤村には明るさを、春を、新生を翹望する心がどんな苦惱の底にも基調としてあつた。潤ひのある心を持つて最も深く感じ最も深く考へる餘裕があつた。透谷に於てはすべてが否定であり、暗黒であり、破滅であつた。[25]「事物に於ける必然性を美として見」ようとする心はない。透谷藤村共にその浪漫精神は「西歐」であつた。國語の柔軟と明治の「西歐」のもつ新鮮さとが融合した所に藤村の抒情詩の近代性と若さとがあつた。しかし透谷と比較する時そこに趣を異にするものを見るのである。平田禿木は次のやうに言つてゐる。

[26]「藤村氏を芭蕉の流とすれば、氏（透谷）は正に西行の流であらう。藤村氏をウァーズウァース

の流とすれば、氏(透谷)は正にバイロンの流であらう。政治にも志があり、劇部にも野心を抱いてゐ、その向ふところは實は多岐に分れてゐた。而かもその何れをも果さず、敗殘の跡を遺して、空しく夭折して仕舞つたのである。が、それが却つて、氏の使命であつたかも知れない。あの短命にして、思ひ迫つた一生こそ即ち天が透谷氏を生み、これに授けた凡てであつたかも知れない。」

透谷の死は「文學界」の人々、中にも藤村に對しては強烈な衝激を與へた。しかし「別離は一時だ。其靈魂は永久に吾儕と共にある。」これは透谷の埋葬に當つて牧師の述べた言葉であつたが、藤村も亦信じて疑はなかつたであらう。藤村が透谷二十七回忌を迎へた時に記した文章の中に、[27]

「その慘澹とした戰ひの跡には拾つても拾つても盡きないやうな光つた形見が殘つた。彼は私達と同時代にあつて、最も高く見、遠く見た人の一人だ。そして私達のために、早くもいろいろな支度をして置いて呉れたやうな氣がする。」[28]

といひ、又透谷のことを考へると、「掘つても掘つても盡きないやうな種々なものが後から後からと出て來るやうに思はれた。」と記して、透谷の與へた感化影響の大きさ、その死への哀惜の情を述べてゐるが、これも亦あの透谷の靈魂が共に在ると信じた藤村の純情と感動の中から出て來た言葉ではあるまいか。[29]

彼は非常に高い潤い所を歩いてゐた。あそこまで出て來てゐるのなら死なゝくてもよさゝうだと藤村は考へた。しかし或る時透谷はかう言つたといふ。「見給え、ペンキ塗りの家もあれば、煉瓦造りもある、昔風の日本造りもある。今の時代は物質的の革命で其精神を奪はれつゝある、外部の刺戟に動かされた文明である、革命でなくて移動である」。透谷のいふ其精神とは彼の所謂内部の生命を指すであらう。物質に對する内部生命の敗北、それは唯物的實利主義に對する唯心的理想主義の敗北とも言へよう。文明は透谷が企圖し先導しようとした方向には向かはなかつた。外部の刺戟によつて歪められたのである。透谷の考へた美や輝は滔々たる物質文明の渦卷の中にその光を失つた。透谷の考へた革命卽ち人間の内部の生命の更新は見られなかつた。こゝに彼の死への疑問を解く鍵の一つがあらうと考へられる。しかし「せめてもう十年生かして置きたかつた」と、透谷の死は「文學界」同人等の痛切な慟哭を以て哀しまれた。

(12)「嗚呼人間の孤獨なる、その悲涙と熱血を擕ふて、自ら凄慘の淵に逝かざるべからざるか。蟬羽子、君に妻あり、兒あり、君に友あり。なほ獨り自らその悲淚を負ふて、逝くべき處に逝かざるべからざるか。なほ獨り自らその熱血を沸かして、落つべき處に落ちざるべからざるか、二十七年五月十五日、夜深くして臥床人なし。月光朦朧破窓を洩る。蟬羽子獨り庵をいで何れにかゆきし。綠

樹蔭暗く早や夏虫の聲かすかに、君が心をさそう者ありしか、君が燈火の如き眸をかきたてゝ、遥かに嫦娥の光を追ひつゝ、幽林の間かしこにさすらひ、こゝにさまよひしならめ。かくて月は西へ〳〵と落ちて寂として其光の消えし一刹那、曉の風寒く病骨を吹きて、露冷に君の病の袂に落ちし時、君が半生の悲涙と熱血は如何なる狂ひをわかしけむ、眠るが如くにしてこの悲慘の一生は終りぬ。嗚呼剄痟の氣はなほ君が眉宇に溢る、沈痛の氣はなほ君が眉宇に溢る、われは君なきを眞とも思へず。」

右は平田禿木の「亡友を弔ふ」の一節である。この他に、藤村、秋骨、天知、殘花等の、透谷の死を痛惜する情に溢れた文章によつて「透谷全集」は飾られてゐる。透谷の死の當時追悼文を寄せた者の中には嘗ての論敵山路愛山もあつた、德富蘇峰もあつた。これは國民新聞に掲げられた。田山花袋は「文學界」に哀悼の短歌を載せてゐる。又「文學界」は十七、十八號等に透谷の遺作を載せて追悼の意を表した。透谷の死は「文學界」から次第に新鋭の氣を失はせた。透谷の死は「文學界」第一期透谷中心時代の終焉を意味する。透谷中心にして渦卷き燃え立つた激越な浪漫的情熱はやがて沈靜優雅な藝術の憧憬へと移るのである。

さて、透谷の死は如上の人々の悲痛な涙を以て哀惜されたのであるが、嘗て透谷と愛山との一人

生相渉論」を契機として透谷等と袂を別ち、論戰を交へた「國民の友」の徳富蘇峰も透谷の死に哀惜の涙をそゝぐことを惜しまなかつた。彼等は互に論戰を交へたとはいふものゝ、共にキリスト教思想を土壌として芽生へ成長した彼等であり、更にまた立場は異なつてゐたとしても、共に新時代の新文化の先覺者として相互認識と親近感とがあつたからであらう。蘇峰が透谷をよく洞察し、高く認めてゐたことは三十五年十月五日「國民新聞」三八五一號の「透谷全集を讀む」を見ても知られるのである。しかし、透谷をしてその生涯にわたつて痛憤措く能はざらしめ、遂にその卑賤と汚濁とを以て彼を死にまで到らせた世俗が、透谷の死を見る眼は何うであつたらうか。

狂熱詩人北村透谷

芝の僑居に變死

女學雜誌及び文學界等にて才筆家の名を博したる透谷北村門太郎氏は、昨冬より神經病に罹り、芝公園第二十號第三號地（紅葉館の裏手）の僑居にありて養生中なりし所、遂に一昨夜病ひの爲に變死せり、享年二十七、氏は神奈川縣の士族にして、性質純潔、學識宏博なりしに、一朝病の爲に夭折す、嗚呼惜むべし。

（二十七年五月十七日、東京朝日新聞）

著者
東京帝大卒業
松江高等學校
教授

昭和二十四年六月十日印刷
昭和二十四年六月十五日發行

北村透谷

定價金貳百圓

著作者　宍道達

發行者　東京都中央區槇町一丁目一ノ三
株式會社寶文館
右代表　大葉久治

印刷所　東京都千代田區神田錦町三ノ一
大同印刷株式會社

印刷者　井關好彦

發行所　東京都中央區槇町一丁目三
株式會社　寶文館
會員番號　一〇八〇一二號
振替口座　東京二八〇番

哲學の話　前東京大學教授　大島正德著　B六版上製　定價一四〇圓　二八八頁

倫理の話　前東京大學教授　大島正德著　B六版上製　定價一八〇圓　二八三頁

心理學の話　前廣島文理大教官文學博士　安倍三郎著　B六版上製　定價二〇〇圓　三二一頁

社會學の話　前東京大學教授　今井時郎著　B六版上製　定價一七〇圓　三三〇頁

基督教の話　東京女子大教授　小島潤著　B六版上製　定價一六〇圓　二九〇頁

庭園の話　庭園研究權威　重森三玲著　B六版上製　定價一七〇圓　二七〇頁

家庭教育の話　東京文理大名譽教授文學博士　篠原助市著　B六版上製　定價一五〇圓　二四〇頁

日本數學の話　前東北大學教授理學博士　藤原松三郎著　近刊

詩の話　北川冬彦著　B六版上製　定價二〇〇圓　三二〇頁

振替口座東京二八〇　發行　寶文館